

Järkevästi kristitty?  
Philip Claytonin käsitys uskonnollisten uskomusten  
rationaalisuudesta

Anna Mäkituomas  
Uskonnonfilosofian pro gradu -tutkielma  
Toukokuu 2020

<b>HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET</b>		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion <b>Teologinen tiedekunta</b>		Laitos – Institution <b>Systemaattisen teologian osasto</b>
Tekijä – Författare <b>Anna Leena Mäkituomas</b>		
Työn nimi – Arbetets titel <b>Järkevästi kristitty? Philip Claytonin käsitys uskonnollisten uskomusten rationaalisuudesta</b>		
Oppiaine – Läroämne <b>Uskonnonfilosofia</b>		
Työn laji – Arbetets art <b>Pro gradu -tutkielma</b>	Aika – Datum <b>11.5.2020</b>	Sivumäärä – Sidoantal <b>63</b>
Tiivistelmä – Referat <p>Tutkielman tehtävänä on selvittää amerikkalaisen panenteistiteologi Philip Claytonin (1956–) käsitys uskonnollisten uskomusten oikeutuksesta. Clayton on koko uransa ajan osallistunut aktiivisesti tieteen ja kristinuskon suhteesta käytyyn keskusteluun ja puolustanut kristillisen uskon rationaalisuutta. Claytonin ajattelun tekee kiinnostavaksi hänen ehdoton sitoutumisensa aitoon totuuden etsintään myös teologiassa. Clayton on jyrkkä fallibilisti: hänen mukaansa edes teologisia väitteitä ei voida pitää erehtymättömästi tosina. Samalla hän on kuitenkin episteeminen optimisti eli luottaa, että inhimillisellä tutkimuksella totuutta voidaan lähestyä. Totuuden lähestymisen parhaana mittarina toimii Claytonin mukaan lisääntyvä koherenssi, joka ilmenee yhteensopivuutena selitysmallien ja havaintojen välillä, eri selitysmallien kesken sekä myös tutkimusyhteisössä lisääntyvänä yksimielisyytenä.</p> <p>Claytonille kristillinen teologia on yksi inhimillisen tutkimuksen haara, joka pyrkii muodostamaan tosia väitteitä maailmasta. Hän hyödyntää Imre Lakatosin tieteenfilosofiaa, jossa tieteellistä tutkimusta hahmotetaan tutkimusohjelmina. Kullakin tutkimusohjelmalla on omat ydinkäsityksensä, teoriapohjansa, jonka avulla tutkimusohjelma pyrkii vastaamaan sille relevantteihin kysymyksiin. Myös kristinuskolla on Claytonin mukaan tällainen ”kova ydin”, jonka pohjalta kristityt katsovat kristinuskon olevan toimiva selitysmalli kuvaamaan inhimillistä kokemustamme maailmassa. Tätä kovaa ydintä ympäröivät sitä selittävät ja soveltavat apuhypoteesit, joita voidaan tutkimuksen edetessä muokata kristinuskon selitysvoiman vahvistamiseksi.</p> <p>Teologian historiassa teologisten väitteiden on toisinaan katsottu olevan täysin oma inhimillisen kielenkäytön saarekkeensa, jota ei voida arvioida samalla tavalla, kuin esimerkiksi luonnontieteellisiä väitteitä. Clayton ei kuitenkaan suostu eristämään teologiaa tällä tavalla muusta tutkimuksesta. Hänen mukaansa kristityt käyttävät teologista kieltä esittääkseen objektiivista todellisuutta koskevia väitteitä, joiden katsovat olevan aidosti tosia. Teologisilla selityksillä ei ole vain emotionaalista tai esteettistä arvoa, vaan niillä on myös propositionaalisia totuusarvoja.</p> <p>Teologisen selitysmallin kykyä tuottaa tosia väitteitä voidaankin Claytonin mukaan parhaiten arvioida tuomalla teologiset väitteet muiden tutkimusalojen arvioitavaksi. Tässä dialogissa tulee noudattaa älyllistä rehellisyyttä ja olla valmis muokkaamaan omia käsityksiä, mikäli keskustelussa esitetyt perusteet osoittavat toisenlaisten selitysten ja selitysmallien olevan paremmin perusteluja. Clayton määrittelee rationaalisuuden toimijan pyrkimykseksi nojata omassa ajattelussaan mahdollisimman todennäköisesti tosiin uskomuksiin. Myös teologisessa tutkimuksessa tuleekin sitoutua vilpittömään totuuden etsintään, ja olla valmis tuon etsinnän nimissä todella seuraamaan vahvinta argumenttia.</p> <p>Clayton muotoileekin rationaalisen teologian metodiksi ”kristillisen minimalismin”, jossa kristillinen traditio toimii lähtökohtaisena uskomusjärjestelmänä. Claytonin mukaan mitä tahansa uskomusjärjestelmää voidaan käyttää tutkimuksen lähtökohtana, mutta tuota järjestelmää täytyy uudistaa, mikäli se on ristiriidassa julkisesti arvioitavissa olevan evidenssin kanssa. Uskonolliset uskomukset ovat rationaalisesti sallittuja niin kauan, kun ne ovat koherentteja julkisen evidenssin nojalla parhaiten perusteltujen käsitysten kanssa.</p> <p>Claytonin voidaan nähdä lähestyvän tietoteoreettisilla näkemyksillään sekä Charles Peircen inspiroimaa usspragmatismia, Ilkka Niiniluodon kriittistä tieteellistä realismia että Antti Hautamäen kriittistä relativismia.</p>		
Avainsanat – Nyckelord oikeutus, rationaalisuus, teologia ja tiede, tietoteoria, uskomukset, uskonnonfilosofia		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		



## Sisälllys

1 Johdanto .....	1
1.1 Malleja tieteen ja uskonnon suhteesta .....	1
1.2 Philip Clayton ja kristillisen uskon ahdinko .....	4
1.3 Tutkielman tavoitteet ja välineet .....	7
2 Totuus- ja oikeutusteoreettiset taustaoletukset .....	10
2.1 Inhimillisen tiedon perspektiivisyys .....	11
2.2 Claytonin totuuskäsitys .....	12
2.3 Oikeutusteoreettiset lähtökohdat .....	16
2.4 Clayton ja pragmatismi .....	18
3 Claytonin käsitys teologiasta .....	20
3.1 Selitysmallit lakatosilaisina tutkimusohjelmina .....	21
3.2 Teologia selitysmallina metafyyssisiin kysymyksiin .....	23
3.3 Kristinuskon kova ydin ja apuhypoteesit .....	26
4 Claytonin käsitys uskomusten rationaalisuudesta .....	27
4.1 Diskursiivinen rationaalisuus ja dialogin ehdot .....	28
4.2 Rationaalisen oikeutuksen tasot .....	31
4.3 Vertailu reformoituun epistemologiaan .....	36
4.4 Uskomisen määrittely .....	38
5 Teologisten väitteiden arviointi .....	39
5.1 Rationaalisuusyhteisöt ja teologisten väitteet .....	39
5.2 Clayton ja kriittiset -ismit .....	42
5.3 Kysymys teologian julkisesta relevanssista .....	46
5.4 Kristillinen minimalismi .....	50
6 Johtopäätökset .....	53
Lähteet ja kirjallisuus .....	59

# 1 Johdanto

“Uskonnollisen uskon koko tarkoitus, sen voima ja suurin kunnia, on, ettei se riipu rationaalisesta oikeutuksesta. Meidän muiden odotetaan puolustavan ennakkoluulojamme.”<sup>1</sup>

— Richard Dawkins

Kysymyksiä kristillisen uskon järkevyydestä sekä tieteen ja uskonnon suhteesta on pyöritelty viime vuosikymmeninä runsaasti niin julkisissa debateissa, lehtien ja sosiaalisen median palstoilla kuin yksityisten ihmisten mielissäkin. Erityisesti huomiota on herättänyt 1900-luvun lopulla noussut uusateismiksi kutsuttu liike, joka on voimakkaasti kritisoinut sekä uskontojen järkevyyttä ja tarpeellisuutta että niiden yhteiskunnallisia vaikutuksia niin historiassa kuin nykypäivänäkin. Suuren suosion ovat saavuttaneet monet uskontoja ja erityisesti kristinuskoa tieteen nimissä kritisoivat kirjat, kuten evoluutiobiologi Richard Dawkinsin teos *Jumalharha (The God Delusion)* vuodelta 2006. Uusateismin piirissä tieteelliset teoriat nähdään niin selitysvomaisiksi, ettei Jumalalle<sup>2</sup> nähdä jäävän enää paikkaa tai tehtävää maailman luoja ja ylläpitäjänä. Uskontojen veriseksi katsottu historia ja nykypäivän väärinkäytökset niiden piirissä taas nähdään osoituksiksi uskontojen vahingollisuudesta niin ihmisyksilöille kuin yhteisöille.

## 1.1 Malleja tieteen ja uskonnon suhteesta

1900-luvun puolivälissä valtavirrassa olivat kaksi tapaa nähdä tieteen ja uskonnon suhde: joko ne olivat toisistaan täysin erilliset tai sitten ne olivat toisiaan vastaan kilpailevia maailmanselityksiä ilman mahdollisuutta yhteensovittamiseen. Kuitenkin 1960-luvulla näitä vallitsevia käsityksiä alettiin haastaa, kun muun muassa Ian Barbour ja Thomas F. Torrance alkoivat kiinnittää huomiota muun muassa tieteen ja uskonnon metodologisiin yhtäläisyyksiin.<sup>3</sup> Uskonnollisten ja tieteellisten väitteiden suhdetta on sittemmin pyritty havainnollistamaan erilaisin mallein, joista tunnetuin on Ian Barbourin nelijako konflikti-, itsenäisyys-, dialogi- ja integraatiomalliin:

---

<sup>1</sup> Dawkins 2006, 23. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: “The whole point of religious faith, its strength and chief glory, is that it does not depend on rational justification. The rest of us are expected to defend our prejudices.”

<sup>2</sup> Tässä tutkielmassa käytän termiä “Jumala” viittaamaan monoteistiseen jumalaan ottamatta tarkemmin kantaa Jumalan attribuutteihin.

<sup>3</sup> De Cruz 2017, luku 1.1.

Konfliktimallin mukaan tieteellisen ja uskonnolliset väitteet keskustelevat samasta asiasta ja ovat auttamattomasti ristiriidassa keskenään. Konfliktimallin edustaja voi olla yhtä hyvin tiukka tieteellinen materialisti kuin kirjaimellista raamatuntulkintaa kannattava kristittykin; keskeistä on, että vain yksi maailmanselitys hyväksytään ja toinen hylätään täysin virheellisenä, oli tuo totuuden vihollinen sitten tiede tai uskonto.<sup>4</sup>

Itsenäisyysmallissa tieteen ja uskonnon tarkastelualojen katsotaan olevan toisistaan täysin erilliset, jolloin ristiriitoja niiden väitteiden välille ei synny. Populaaristi tällaista mallia on kuvattu sanomalla tieteen vastaavan kysymykseen ”Miten?”, uskonnon kysymykseen ”Miksi?”. Tarkemmin mallia on muotoillut esimerkiksi Stephen Jay Gould NOMA-mallillaan (*Non-Overlapping Magisteria*), jonka mukaan tiede tutkii empiirisiä kysymyksiä, kun taas uskonto tarkastelee arvoja ja merkityksiä. NOMA:n mukaan uskonnon ja tieteen edustajien täytyy myös pidättäytyä lausumasta väitteitä oman alansa rajojen yli: uskonnollisten johtajien ei tule esittää empiiristä maailmaa koskevia faktuaalisia väitteitä eikä tutkijoiden tule tieteen nimissä esittää moraalisia kannanottoja.<sup>5</sup>

Dialogimalli puolestaan olettaa, että tieteellä ja uskonnolla on sellaisia yhteisiä piirteitä, jotka mahdollistavat hedelmällisen keskustelun. Keskustelun osapuolet säilyttävät kyllä itsenäisyytensä eikä kumpaakaan pyritä redusoimaan toiseen, mutta keskustelun lähtökohtia voi löytyä esimerkiksi alojen yhteisistä käsitteistä, metodeista tai taustaoletuksista. Dialogimallissa tieteellisen ja teologisen tutkimuksen välillä nähdään paljon yhtäläisyyksiä, sillä molemmat nojaavat malleihin ja ovat toimintana teoriariippuvaisia. Lisäksi molemmat alat arvostavat malleissa koherenssia ja selitysvoimaa.<sup>6</sup> De Cruz antaa dialogimalleista esimerkiksi eteläafrikkalaisen teologi Wentzel van Huyssteenin, jonka mukaan tieteen ja uskonnon epistemologiset yhteneväisyydet mahdollistavat dialogin niiden välillä.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> De Cruz 2017, luku 1.3. Helen De Cruzin mukaan mallin taustalla vaikuttavat erityisesti kertomukset kiistasta Galileo Galilein ja roomalaiskatolisen kirkon välillä sekä Darwinin evoluutioteorian vastaanottoa kirkon piirissä. 1800-luvun konfliktikäsitteiden muotoutumisen kannalta keskeisten teosten, John Draperin *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) ja Andrew Whiten *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896) antamaa osin mustavalkoista kuvausta kirkon jyrkästä vastustuksesta uusia teorioita kohtaan on myöhemmin tarkasteltu kriittisesti. Tieteen ja uskonnon suhdetta koskevia myyttejä on tarkasteltu esimerkiksi Ronald Numbersin toimittamassa teoksessa *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press (2009).

<sup>5</sup> De Cruz 2017, luku 1.3.

<sup>6</sup> De Cruz 2017, luku 1.3.

<sup>7</sup> De Cruz 2017, luku 1.3.

Integraatiomalli menee vielä askelta pidemmälle ja pyrkii tieteellisten ja uskonnollisten väitteiden toisiinsa sitomiseen. Integraatiomallista esiintyy kristinuskon piirissä kolme variaatiota: Luonnollisen teologian (*natural theology*) lähtökohtana ovat empiiriset, myös luonnontieteelliset havainnot, joista pyritään johtamaan argumentteja Jumalan olemassaolon ja tämän ominaisuuksien puolesta. Luonnon teologia (*theology of nature*) taas ottaa lähtökohdakseen kristillisen viitekehyksen, jonka sisältä se pyrkii tulkitsemaan tieteellisiä väitteitä kristillisestä näkökulmasta ja antamaan empiirisille teorioille uskonnollisia merkityksiä. Kolmas integraatiomallin variaatioista on prosessifilosofia. Prosessifilosofit näkevät mallinsa tieteen ja uskonnon yhteen tuovana välittäjänä, jonka kautta sekä tieteelliset että uskonnolliset väitteet ovat tulkittavissa.<sup>8</sup>

Barbourin mallia on kirjallisuudessa muokattu, kritisoitu ja sille on esitetty vaihtoehtoja. Esimerkiksi suomalainen teologi Aku Visala käsittelee tieteen ja kristinuskon suhdetta tarkastelevassa populaarissa teoksessaan *Mitä tiede ei voi kertoa sinulle* (2010) Barbourin dialogi- ja integraatiomalleja (Visalan teoksessa keskustelu- ja yhdistämismalli) yhden ”pällekkäisyysmallin” alla. Visalan mukaan päällekkäisyysmallissa tiede ja kristinusko eivät ole toisistaan riippumattomia, mutta eivät myöskään täysin päällekkäisiä. Visala nimeääkin tämän mallin tarkemmin ”osittaisen päällekkäisyyden” malliksi.<sup>9</sup>

Barbourin mallin rinnalla toinen tunnettu jäsennys on Mikael Stenmarkin kolmijakoista mallia, jossa eri tieteen ja uskonnon suhdetyyppien nähdään jakautuvan kolmeen kategoriaan. Nämä kategoriat ovat itsenäisyys- (*independence*), yhteys- (*contact*) ja ykseysnäkemykset (*union*), jotka puolestaan jakautuvat tarkempiin alakategorioihinsa. Stenmark tekee jaottelunsa sen pohjalta, miten hän näkee teologian ja tieteen tutkimuskohteiden suhteutuvan toisiinsa. Stenmarkin mallissa esimerkiksi yhteysmallin alle voidaan liittää sekä käsitys uskonnollisten ja tieteellisten väitteiden osittaisesta konfliktista kuin osittaisesta yhteensopivuudesta, sillä näissä malleissa tieteen ja teologian kohteiden nähdään olevan ainakin osittain päällekkäisiä.<sup>10</sup>

Tiede-uskonto-keskustelua käydään usein mainitunkaltaisten päällekkäisyys- tai kontaktimallien pohjalta. Tällöin lähtökohtana on, että tieteellisten ja uskonnollisten väitteiden väliltä on mahdollista löytää ainakin jonkin verran sellaista kosketuspintaa, joka mahdollistaa dialogin. Tunnettuja

---

<sup>8</sup> De Cruz 2017, luku 1.3.

<sup>9</sup> Visala 2010, 30–31.

kristinuskon yhteensopivuutta tieteellisen maailmankuvan kanssa puolustavia nykyteologeja ovat muun muassa Alister McGrath ja William Lane Craig, jotka ovat aktiivisesti keskustelleet kuuluisien uusateistien, kuten Richard Dawkinsin, Sam Harrisin ja Christopher Hitchensin kanssa.<sup>11</sup>

## **1.2 Philip Clayton ja kristillisen uskon ahdinko**

McGrathin ja Craigin kaltaisten teologiien lähtökohtana on usein pyrkimys sovittaa teologiset premissit yhteen tieteellisten väitteiden kanssa, kun he pyrkivät osoittamaan kristillisen maailmankatsomuksen rationaalisuuden. Kuitenkin kristittyjen teologiien ja filosofien piirissä on kehitelty myös tätä radikaalimpia dialogin malleja, joissa kristillisten premissien totuutta ei oteta itsestäänselvytenä. Tällaisesta radikaalimmasta tulokulmasta kysymystä kristinuskon rationaalisuudesta lähestyy yhdysvaltalainen teologi Philip Clayton (1956–), joka tunnetaan erityisesti panenteistisen<sup>12</sup> jumalakäsityksen puolustajana. Clayton väitteli tohtoriksi Yalen yliopistossa ja on toiminut vuodesta 2003 Claremont Graduate Universityssä filosofian ja uskonnon professorina.<sup>13</sup> Lisäksi hän on toiminut vierailevana professorina muun muassa Harvardin ja Cambridgen yliopistoissa.<sup>14</sup>

Akateemisesti Clayton on kiinnostunut erityisesti teologian, filosofian ja tieteen leikkauspisteistä, hän on käsitellyt tuotannossaan paljon muun muassa

---

<sup>10</sup> De Cruz 2017, luku 1.3; Stemmark 2004, 9.

<sup>11</sup> Näihin debatteihin voi tutustua kirjallisuuden lisäksi helposti myös katsomalla videoita keskusteluja, joita internetissä on tarjolla runsaasti. Esimerkiksi Craigin ja Hitchensin väittely Jumalan olemassaolosta löytyy osoitteesta <https://www.youtube.com/watch?v=jPlbrdxKTck> ja McGrathin ja Dawkinsin keskustelu osoitteesta <https://www.youtube.com/watch?v=bLdsRfkkTf4> (linkit haettu 22.4.2020).

<sup>12</sup> Panenteismin mukaan Jumala ei ole metafysisesti erillään maailmasta, vaan kaikki luotu on Jumalassa. Panenteismin nimitys tulee kreikan sanoista πᾶν ἐν θεῷ (pân en theós), 'kaikki jumalassa'. Panenteismissä korostetaan Jumalan ja maailman läheistä suhdetta, suosittu panenteistien käyttämä analogia on sanoa maailman olevan Jumalan "ruumis". Jumalan nähdään olevan maailmassa vahvasti immanentti, Jumala on kaikkialla läsnä ja kokee kaiken yhdessä maailman kanssa. Kuitenkaan Jumalan ei katsota olevan maailman kanssa identtinen kuten panteismissä (πᾶν 'kaikki', θεός 'jumala'), johon panenteismi nimensä takia helposti sekoitetaan. Panenteismi on suosittu erityisesti luonnontieteistä ja filosofiasta kiinnostuneiden teologiien keskuudessa, Claytonin lisäksi tunnettuja panenteisteja ovat muun muassa brititeologi ja biokemisti Arthur Peacocke (1924-2006) ja yhdysvaltalainen filosofi Charles Hartshorne (1897-2000). Tieteen ja uskonnon välisen keskustelun lisäksi panenteismi on herättänyt viime vuosikymmeninä kiinnostusta myös ekoteologiaan ja mystiikkaan suuntautuneiden kristittyjen ja teologiien parissa. Suomessa esimerkiksi teologian tohtori Pauliina Kainulainen käsittelee panenteismia ekospiritualistisessa ekoteologiassa väitöskirjassaan "Maan viisaus – Ivone Gebaran ekofeministinen käsitys tietämisestä ja teologiasta". Kainulainen 2005, 16.

<sup>13</sup> Väitöskirja oli nimeltään *Explanation from Physics to the Philosophy of Religion: Continuities and Discontinuities*.

<sup>14</sup> Claytonin *Curriculum Vitae*, haettu 20.4.2020 osoitteesta <https://www.philipclayton.net/bio-cv>.



emergentististä<sup>15</sup> metafysiikkaa ja sen implikaatioita teologialle.<sup>16</sup> Viime vuosina hänen huomionsa on kääntynyt yhä enemmän ekoteologiaan ja ympäristökriisiin liittyviin kysymyksiin; hän toimii puheenjohtajana muun muassa *Institute for Ecological Civilization* (EcoCiv) -järjestössä, joka pyrkii edistämään käytännön yhteistyötä valtiollisten tahojen, elinkeinoelämän ja uskonnollisten johtajien välillä ekologisesti kestävien yhteiskuntarakenteiden muodostamiseksi.<sup>17</sup> Kristilliseltä taustaltaan Clayton on kveekari.<sup>18</sup>

Ennen painottumistaan ekoteologiaan Clayton käsitteli tuotannossaan runsaasti ongelmia, joita hän näki nykymailman asettavan kristilliselle uskolle ja elämälle. Tieteellinen tutkimus on kehittynyt hurjaa vauhtia ja tieteellisten teorioiden selitysvoima ja menestys on johtanut tilanteeseen, jossa uskonnollisten väitteiden rationaalisuus on asetettu kyseenalaiseksi ja teologiset kysymykset on työnnetty julkisessa keskustelussa marginaaliin. Tieteen menestyksen myötä suosiota on enenemässä määrin kerännyt naturalistinen todellisuuskäsitys, jonka mukaan rationaalisia uskomuksia ei voida muodostaa kuin sellaisista asioista, joita tiede kykenee tutkimaan.<sup>19</sup> Tällöin esimerkiksi uskonnon piirissä muodostetut ei-empiiriset uskomuksen on todettava ei-rationaalisiksi, kuten usko esimerkiksi Jumalan olemassaoloon. Sekulaarit maailmankatsomukset ovatkin Claytonin havainnon mukaan yleistyneet erityisesti tiedeyhteisöissä samalla kun uskonnollisuus liitetään useammin tietämättömyyteen ja uskontojen käsittelemiin

---

<sup>15</sup> Emergentismi on antireduktionistinen metafyyssinen kanta, jonka mukaan todellisuus koostuu hierarkkisista tasoista. Ylemmät tasot ovat riippuvaisia alemmista tasoista, mutta niillä on omia ominaisuuksia ja kausaalisia vaikutussuhteita, jotka eivät ole redusoitavissa alemman tason ominaisuuksiin ja lainalaisuuksiin. Emergenssiä voidaan lähestyä tarkastelemalla eri tieteenalojen käsitteiden ja lainalaisuuksien välisiä suhteita. Toisiaan hyvin lähellekin tulevilla tieteeillä, kuten atomifysiikassa ja molekyylibiologiassa, vaikuttaa olevan käsitteitä ja lainalaisuuksia, joita ei ole mahdollista redusoida naapuritieteen käsitteisiin ja lakeihin, esimerkiksi kemiallisia ilmiöitä ei kyetä selittämään fysiikan laeilla. Ontologisen eli Claytonin sanoin ”vahvan” emergentismin kannattajien mukaan tällainen makrotason ilmiöiden redusointi tiettyyn perustavaan tieteeeseen, kuten kvanttifysiikkaan, ei ole edes periaatteessa mahdollista, sillä meille ilmenevä ilmiöiden kerroksellisuus on todellisuuden aito ontologinen rakenne. Tämä kerroksellisuus on syntynyt ajan kuluessa, kun todellisuuden perustava aines on järjestäytynyt yhä monimutkaisemmiksi rakenteiksi, kunnes tuosta kompleksisuudesta on noussut lopulta uusi emergentti taso. Tämä uusi taso on riippuvainen alemman tason rakenteesta ja ilmiöistä, mutta sillä on myös uusia ominaisuuksia, jotka eivät ole palautettavissa alemman tason ilmiöihin. Tämän uuden tason kehittyessä ja sen kompleksisuuden lisääntyessä siitä on syntynyt taas uusi taso, ja tämä kehitys on johtanut lopulta esimerkiksi sellaisten ilmiötasojen kuin erilaisia ominaisuuksia omaavien alkuaineiden, elämän ja tietoisuuden syntyyn. Claytonin emergentismää käsittelee laajasti Ismo Virtanen pro gradu -tutkielmassaan *Emergenssi tieteeessä ja teologiassa: Huomioita Philip Claytonin emergenssiteoriasta*, katso Virtanen 2011.

<sup>16</sup> Katso esim. Clayton, Philip (2004). *Mind and Emergence: From Quantum to Consciousness*. Oxford [England]; New York: Oxford University Press.

<sup>17</sup> EcoCiv-järjestön kotisivu: <https://ecociv.org/>.

<sup>18</sup> Clayton 2007, 6.

<sup>19</sup> Clayton 2005, 6–7; Clayton 2008, 23.

kysymyksiin suhtaudutaan vähenevällä vakavuudella.<sup>20</sup> Uskonnollisten väitteiden uskottavuusvaje näkyy myös siinä, että uskonnollisuudesta on tullut länsimaissa yhä enemmän yksityisasiä. Uskonnolliset kysymykset on alettu nähdä paitsi privaatteina, myös subjektiivisina aiheina, mikä on omiaan tyrehtyttämään niistä käytävää julkista keskustelua.<sup>21</sup>

Kulttuuristen tekijöiden lisäksi Clayton näkee kristinuskolla olevan myös sisäisiä haasteita. Esimerkiksi kärsimyksen ongelma on kristityille yhä tänäkin päivänä vaikea ja se yhdistyy kriisissä olevaan kysymykseen jumalallisesta toiminnasta. Jatkuvasti on saatavilla yhä enemmän ja ajantasaisempaa tietoa maailman kärsimyksestä, tapaukset kertomukset käsittämättömästä julmuudesta niin nykypäivänä kuin esimerkiksi holokaustissa nostavat kysymykset kaikkivaltiaan ja kaikkivoivan Jumalan hyvyydestä.<sup>22</sup> Jumalan toiminnalle ei näytä olevan luonnollista paikkaa fysikaalisessa todellisuudessa ja mikäli Jumalan uskotaan ajoittain puuttuvan ulkoa päin asioiden luonnolliseen kulkuun, joudutaan etsimään selitystä sille, miksei Jumala puutu sellaiseen hirvittävään kärsimykseen, jonka estämiseksi ei vaadittaisi suuriakaan ihmeitä.<sup>23</sup>

Myös uskontojen moninaisuus ja niiden tarjoamien selitysten keskinäinen ristiriitaisuus antaa Claytonin mukaan syyn epäillä kategorisesti kaikkia uskonnollisia selityksiä.<sup>24</sup> Uskontojen keskinäinen ristiriitaisuus korostuu erityisesti vertailtaessa uskontokenttää luonnontieteeseen, joka populaaristi nähdään kulttuurirajat ylittävänä ja yhtenäisenä, yksiselitteisenä ja sisäisesti ristiriidattomana ilmiönä.<sup>25</sup>

Clayton ottaa nämä kristinuskoon kohdistuneet haasteet vakavasti ja haluaa tutkia, kykenevätkö teologia ja kristillinen maailmankatsomus antamaan niihin tyydyttäviä vastauksia. Kokonaisuudessaan Claytonin filosofis-teologinen projekti

---

<sup>20</sup> Clayton 2005, 6–7; Clayton 2008, 23. Teististen maailmankatsomusten asemasta akateemisessa maailmassa on tehty sosiologisia tutkimuksia erityisesti Yhdysvalloissa. Erityisesti huippuyliopistojen tutkijoiden keskuudessa teististen käsitysten on havaittu olevan selvästi harvinaisempia kuin amerikkalaisessa väestössä keskimäärin. Kuitenkin myös akatemiassa uskonnollisten käsitysten kirjon on tutkimuksessa todettu olevan hyvin moninainen eikä yhtä teismin vastainen, kuin yleinen mielikuva saattaa olla. Vuonna 2015 suoritetussa tutkimuksessa (Rios & co. 2015) ei-uskonnollisilta tutkijoilta löydettiin vahvoja ennakoasenteita teistien ja erityisesti kristittyjen heikommasta kyvykkyydestä ja luotettavuudesta tieteellisessä työskentelyssä. Tällaisten käsitysten tultua tietoon kristittyjen osallistujien havaittiin suoriutuvan heikommin loogisten päättelytehtävien ratkaisusta, kuin he muuten suoriutuivat. Tästä on päätelty olevan mahdollista, että kristityt akatemian jäsenet sisäistävät tällaisia asenteita ja alisuoriutuvat omassa akateemisessa työssään. De Cruz 2017, luku 1.5.

<sup>21</sup> Clayton 2005, 6–7; Clayton 2008, 23.

<sup>22</sup> Clayton 2005, 6–7; Clayton 2008, 23.

<sup>23</sup> Clayton & Knapp 2011, 8–9.

<sup>24</sup> Clayton 2008, 23; Clayton & Knapp 2011, 9–11.

<sup>25</sup> Clayton 2005, 6–7; Clayton 2008, 23.

kiertyykin kysymyksen ympärille, voiko kristillinen elämäkatsomus olla yhä rationaalisen ihmisen tapa elää nykymaailmassa. Claytonin tavoite on hänen omien sanojensa mukaan osoittaa, että ”päiviemme äänekkäät skeptikot, dawkinsit ja harrisit, ovat erehtyneet johtopäätöksessään, että uskomisen hylkääminen kaikkienensa on tänä päivänä ainoa ratkaisu koulutetuille miehille ja naisille.”<sup>26</sup>

### **1.3 Tutkielman tavoitteet ja välineet**

Tässä tutkielmassa syvennyttään kristillisten uskomusten oikeutuksesta käytävään keskusteluun perehtymällä Philip Claytonin epistemologiaan. Tutkimustehtävänä on selvittää, millainen on Claytonin käsitys rationaalisuudesta ja kuinka hän tätä käsitystä soveltaa teologisiin väitteisiin. Tutkielma on rajattu tarkastelemaan Claytonin käsitystä uskonnollisen uskon propositionaalisesta ulottuvuudesta. Claytonin käsitykset uskonnollisen uskon luonteesta ja muista ulottuvuuksista on jätetty myöhemmän tutkimuksen selvitettäväksi. Työn näkökulma on filosofinen; systemaattisteologinen keskustelu esimerkiksi Claytonin ilmoituskäsityksestä on rajattu tutkielman ulkopuolelle.

Tutkielman ensimmäisessä pääluvussa<sup>27</sup> kartoitetaan Claytonin totuus- ja oikeutusteoreettiset taustaoletukset, jotka säteilevät kaikkialle hänen epistemologiseen ajatteluunsa. Clayton korostaa koherenssia totuuden kriteerinä ja intersubjektivistisesta tutkimuksesta välineenä pyrkiä kohti tosia väitteitä. Luvussa osoittautuu, että Claytonin ajattelussa on vahvasti pragmatistisia piirteitä. Claytonin ajattelua peilataankin pragmatistifilosofeihin, kuten Charles S. Peirceen (1839–1914), William Jamesiin (1842–1910) ja nykypragmatisteista Susan Haackiin (1945–) läpi koko tutkielman.

Toisessa pääluvussa<sup>28</sup> perehdytään Claytonin teologiakäsitykseen, jonka taustalla vaikuttaa vahvasti unkarilaisen filosofi Imre Lakatosin tieteenfilosofia. Luvussa keskeisiksi käsitteiksi nousevat ”tutkimusohjelma” sekä ”apuhypoteesi”, joiden avulla Claytonin teologista työskentelyä voidaan mallintaa. Claytonin mukaan myös teologiaa voidaan pitää yhtenä tutkimusohjelmana, joka tähtää totuuteen.

---

<sup>26</sup> Clayton 2008, 25. Clayton viittaa lainauksessa Richard Dawkinsiin ja Sam Harrisin. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: “—the outspoken skeptics of our day, the Dawkinses and the Harrisese, are mistaken to conclude that abandoning belief altogether is the only recourse for educated men and women today.”

<sup>27</sup> Luku 2.

<sup>28</sup> Luku 3.

Kolmannessa pääluvussa<sup>29</sup> analysoidaan Claytonin rationaalisuuskäsitystä. Claytonin mukaan uskomuksen rationaalisuus määrittyy aina suhteessa relevantin asiantuntijayhteisön tapaan määritellä, kuinka uskomuksia tulee perustella. Claytonin rationaalisuuskäsityksen taustalla vaikuttaa erityisesti Jürgen Habermasin kommunikatiivisen rationaalisuuden teoria. Claytonin mukaan myös vailla hyviä perusteita olevien uskomusten on mahdollista olla rationaalisesti sallittuja.

Neljännessä pääluvussa tarkastellaan Claytonin rationaalisuuskäsityksen näkymistä hänen teologisessa metodissaan. Claytonin mukaan myös teologiassa tulee pyrkiä rationaalisuuteen eli seuraamaan vahvinta argumenttia, jotta teologiaa voidaan pitää vilpittömästi totuuteen pyrkivänä tutkimusalana. Teologisista kysymyksistä monet ovat julkisen evidenssin perusteella kiistanalaisia, mutta Clayton kannustaa teologeja tutkimaan teologian ja muiden tutkimusalojen rajapintoja, sillä näiltä alueilta voidaan löytää myös sellaisia teologisia tai metafysisiä kysymyksiä, joihin on mahdollista löytää ratkaisu julkisin perustein. Tutkielman päättää johtopäätösluku.

Tutkielman metodina on systemaattinen käsite- ja argumentaatioanalyysi. Päälähteinä käytetään Claytonin myöhemmän tuotannon kahta tietoteoreettisesti painottunutta teosta *Adventures in the Spirit* (2008)<sup>30</sup> ja *Predicament of Belief* (2011)<sup>31</sup> sekä Claytonin ensimmäistä monografiaa *Explanation from Physics to Theology* (1989). *Adventures*-teos on Claytonin omien sanojen mukaan systemaattiseksi kokonaisuudeksi koottu yhteenveto hänen aiemmasta tuotannostaan, monet kirjan luvuista myös perustuvat häneltä jo aiemmin julkaistuihin artikkeleihin ja esitelmiin.<sup>32</sup> Teos alkaa metodologisella osuudella, jossa Clayton käsittelee teologian suhdetta tieteisiin ja uudenlaista ”kriittisen uskon” mallia uskonnolliselle elämälle. Teoksessa hän käsittelee laajasti myös emergenssiteoriaa, panenteismeja ja niiden implikaatioita kristilliselle teologialle. *Adventures* tarjoaa laajan kuvakulman Claytonin koko teologiseen projektiin, minkä takia se puolustaa paikkaansa yhtenä tutkielman päälähteistä.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Luku 4.

<sup>30</sup> Käytän teoksesta tästedes lyhennettyä nimeä *Adventures*.

<sup>31</sup> Käytän teoksesta tästedes lyhennettyä nimeä *Predicament*.

<sup>32</sup> Clayton 2008, 268.

<sup>33</sup> *Adventures*-teoksensa alussa Clayton sanoo esitelleensä teoksissaan *God and Contemporary Science* (1997) ja *Problem of God in Modern Thought* (2000) projektinsa ”filosofisen taustan”. Näissä teoksissa näkökulma keskittyy kuitenkin pääosin metafysiikan ja Jumalaa koskevan uskonfilosofian tarkasteluun. Tietoteoreettisia teemoja myös sivutaan ja epistemologiset oletukset toimivat teosten lähtökohtana, mutta noita oletuksia on laajemmin käsitelty tutkielman päälähteiksi valituissa teoksissa.

Tutkielman kaksi muuta päälähdettä täydentävät *Adventures*-teoksen tarjoamaa yleiskuvaa. Yhdessä pitkäaikaisen yhteistyökumppaninsa Steven Knappin kanssa kirjoittamassaan *Predicament*-teoksessa Clayton laajentaa *Adventures*issa käsiteltyjä tietoteoreettisia teemoja. Teoksessa Clayton ja Knapp muotoilevat teorian rationaalisesta toimijuudesta ja sen eri asteista ja pyrkivät tämä määritelmä mielessään muotoilemaan mahdollisimman rationaalista filosofis-teologista tulkintaa kristillisestä jumalakäsityksestä ja kristologiasta.<sup>34</sup>

Kolmantena keskeisenä lähteenä tutkielmalle toimii Claytonin teos *Explanation from Physics to Theology* (1989), joka on julkaistu hänen väitöskirjansa pohjalta.<sup>35</sup> Tutkielman teon alussa harkitsin teoksen jättämistä taustakirjallisuudeksi päälähteiden ulkopuolelle, sillä vuonna 1989 ilmestyneen teoksen ja *Adventures*-kirjan välissä kului lähes kaksi vuosikymmentä, ja tuona aikana Claytonin epistemologisessa ajattelussa näyttää tapahtuneet tiettyjä muutoksia, kuten Charles Sanders Peircen nousu keskeiseksi taustavaikuttajaksi. Tutkimuksen edetessä kuitenkin osoittautui, miten vahvasti Claytonin myöhempi ajattelu yhä rakentuu sille tietoteoreettiselle pohjalle, jonka hän valoi väitöskirjassaan 1989-luvun lopulla. *Explanation* onkin tutkielmassa lopulta hyvin näkyvässä roolissa. Claytonin mahdollisiin ajattelun muutoksiin lähdeosteiden välillä on kuitenkin pyritty kiinnittämään kriittistä huomiota ja *Explanation*-teosta on hyödynnetty niiltä osin, kun sen on katsottu selittävän ja perustelevan Claytonin myöhemmin ajoittain suuremmin perustelematta heittelemiä taustaoletuksia koskien muun muassa totuuden koherenssiteoriaa sekä Imre Lakatosin ja Jürgen Habermasin ajattelua. Vaikka pieniä muutoksia Claytonin ajattelussa on lähdeosteiden välillä havaittavissa, pääsääntöisesti *Explanation* antaa nähdäkseni yhä hyvin perusteellisen ja kattavan kuvan Claytonin ajattelun perusteista.

Claytonin ajattelusta on tehty vielä verrattain vähän tutkimusta, joten tutkielmassa hyödynnetään pääasiassa temaattisesti aiheeseen liittyvää kirjallisuutta. Claytonista kiinnostuneet tutkijat ovat lisäksi keskittyneet usein Claytonin panenteistisen jumalakuvan tarkasteluun, kuten James Porter Moreland

---

<sup>34</sup> *Predicament*-teokseen on kirjoitettu myös Claytonin ja Knappin itsensä yhdessä James W. Waltersin kanssa toimittama artikkelikokoelma *Confronting the Predicament of Belief*, jossa kahdeksan kirjoittajaa esittää kritiikkiä *Predicament*-teoksen argumentteja kohtaan. Kirjassa Clayton ja Knapp myös vastaavat tähän palautteeseen, mikä tekee teoksesta kiinnostavan osan taustakirjallisuutta. Teoksessa käytävä keskustelu on kuitenkin pääosin teologista, eikä se siten tarjoa juurikaan lisäaineistoa siihen metatason epistemologiseen teoretisointiin, jonka tarkasteluun tämä tutkielma keskittyy. Katso Clayton & Knapp 2014.

<sup>35</sup> Käytän teoksesta tästedes lyhennettyä nimeä *Explanation*.

teoksessaan *Consciousness and the Existence of God : a Theistic Argument* (2008) sekä Dong-Sik Park väitöskirjassaan *The God-World Relationship Between Joseph Bracken, Philip Clayton, and the Open Theism* (2012).<sup>36</sup> Näin ollen aiemman tutkimuksen näkökulma pitkälti poikkeaa tämän tutkielman kysymyksenasettelusta. Helsingin yliopistossa Claytonia on aiemmin tutkittu hänen emergenssiajattelunsa osalta: Ismo Virtasen pro gradu -tutkielma *Emergenssi tieteessä ja teologiassa - Huomioita Philip Claytonin emergenssiteoriasta* hyväksyttiin vuonna 2011.<sup>37</sup> Aiemmassa tutkimuksessa Claytonin epistemologiaan ei ole siis juuri kiinnitetty syvempää huomiota.

Kysymys uskonnollisten uskomusten rationaalisuudesta on monille hengellisiksi itsensä katsoville yksilöille henkilökohtaisesti tärkeä. Claytonin epistemologisen ajattelun tutkiminen voi tarjota tällaisille henkilöille välineitä reflektoida omia uskomuksia ja niiden perusteita. Claytonin ajattelu voi kuitenkin avata näkökulmia suhtautumisessa erilaisiin tutkimusaloihin ja uskomusjärjestelmiin. Tutkielman tuloksilla voi olla implikaatioita myös esimerkiksi käsitykseen akateemisen teologian luonteesta ja asemasta tiedeyhteisössä.

## 2 Totuus- ja oikeutusteoreettiset taustaoletukset

Claytonin koko epistemologiaa värittää perimmäinen epävarmuus uskomiemme väitteiden totuudesta. Tämän fallibilismiksi kutsuttu käsitys ei sulje pois tosien uskomusten mahdollisuutta, mutta fallibilismin mukaan emme voi koskaan täysin varmasti tietää, mitkä uskomuksistamme ovat tosia. Fallibilismi on alun perin yhdysvaltalaisen filosofi Charles Sanders Peircen<sup>38</sup> (1839–1914) muotoilema näkemys, Clayton kutsuukin omaa epistemologiaansa ”peirceläiseksi”.<sup>39</sup> Tässä luvussa tarkastellaan tarkemmin Claytonin ajattelun peirceläisiä piirteitä ja perehdytään hänen totuuskäsitykseensä, jonka suhteen hänen kuvauksensa osoittautuvat jännitteisiksi.

---

<sup>36</sup> Katso Moreland 2008 ja Park 2012. Clayton toimi Parkin väitöskirjan yhtenä tarkastajana.

<sup>37</sup> Katso Virtanen 2011.

<sup>38</sup> Peirce on amerikkalaisen filosofian suuria nimiä ja pragmatismien perustajaisiä yhdessä William Jamesin (1842–1910) ja John Deweyn (1859–1952) kanssa. Legg & Hookway 2019, johdanto.

<sup>39</sup> Clayton & Knapp 2011, 175.

## 2.1 Inhimillisen tiedon perspektiivisyys

Clayton on ontologinen realisti – perimmäinen mielestä riippumaton todellisuus on olemassa.<sup>40</sup> Kuitenkaan hän ei usko, että voisimme koskaan saavuttaa ehdotonta varmuutta varmimpinakaan pitämämme väitteiden totuudesta.<sup>41</sup> Hän kutsuu ajatusta mahdollisuudestamme erehtyä kaikissa uskomuksissamme ”realistiseksi oletukseksi” (*realist assumption*).<sup>42</sup> Clayton vastustaa uskomusjärjestelmien rakentamista varmoina pidettyjen perususkomusten varaan, oli kyseessä sitten uskonnollinen fundamentalismi tai metafyyminen fysikalismi. Foundationalismi<sup>43</sup> on ongelmallista, sillä yksilöillä ”ei ole tapaa astua omien uskomusten ulkopuolelle nähdäkseen, mitkä vastaavat sitä, miten asiat todella ovat”.<sup>44</sup> Mikäli pyrimme jollakin todistusaineistolla osoittamaan uskomustemme todenmukaisuuden, meidän tulisi kyetä tarjoamaan lisäevidenssiä tuon ensimmäisen tason evidenssimme luotettavuudesta – loputon tarkistamisen ketju johtaa siis äärettömään regressioon.<sup>45</sup>

Sellaisia universaaleja kriteerejä, joilla voisimme varmuudella tunnistaa uskomustemme joukosta todet uskomukset, ei Claytonin mukaan ole.<sup>46</sup> Clayton korostaa myös, että mitään objektiivista tapaa tarkastella maailmaa ei ole. Inhimillinen havaitseminen ja tavat selittää kokemuksia ovat lähtökohtaisesti subjektiivisia, kunkin yksilön tapa hahmottaa maailmaa värittää myös hänen tapaansa muodostaa selityksiä maailman ilmiöille. Kullakin tarkastelutavalla on omanlaisensa käsitteet, symbolit ja välineet sekä ylipäänsä käsitys siitä, mitä ”selittäminen” tarkoittaa ja millainen on hyvä selitys.<sup>47</sup> Lauseilla ei myöskään ole itsessään universaaleja merkityksiä, vaan lauseen merkitys määräytyy aina

---

<sup>40</sup> Clayton 2008, 35–36.

<sup>41</sup> Clayton 2008, 76. Clayton tosin itse käyttää fallibilismi-termiä hyvin harvakseltaan. Kuitenkin esimerkiksi 1989 teoksessaan *Explanation from Physics to Theology* hän esittää kiistan foundationalismin ja antifoundationalismin välillä perustuvan väärinymmärrykseen ja suosittaa siirtymistä ”fallibilistiseen epistemologiaan” (*fallibilist epistemology*), jotta valintatilanne näiden kahden ääripään välillä voidaan välttää. Clayton 1989, 152.

<sup>42</sup> Clayton & Knapp 2011, 175–176.

<sup>43</sup> Foundationalismi on epistemologinen kanta, jossa uskomusjärjestelmät rakennetaan johtamalla kyseenalaistamattomista perususkomuksista muita uskomuksia. Uskomusten oikeutus nousee siis niiden perustumisesta näihin horjumattomiin perususkomuksiin. Foundationalismista on suomenkielisessä kirjallisuudessa käytetty myös termejä ”tiedon perustateoria” sekä ”fundamentalismi”. Lammenranta 1993, 136–137. Teologian alan tutkielmassa fundamentalismi-termi on kuitenkin potentiaalisesti harhaanjohtava, sillä teologisessa kirjallisuudessa ”fundamentalismilla” viitataan usein kirjaimellista raamatuntulkintaa harjoittaviin, epistemologialtaan foundationalistisiin kristillisiin ryhmiin. Tässä tutkielmassa onkin selkeyden vuoksi päädytty käyttämään nimitystä ”foundationalismi”.

<sup>44</sup> Clayton & Knapp 2011, 112. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: “-- there is no way of stepping outside one's beliefs to see which ones correspond to the way things really are.”

<sup>45</sup> Clayton & Knapp 2011, 112.

<sup>46</sup> Clayton & Knapp 2011, 176.

erikseen kunkin kontekstin ja tarkastelutavan sisällä. Claytonin mukaan erilaisten selitystapojen eli ”teoreettisten rakenteiden” tavat viitata kielen ulkopuolelle todellisuuteen poikkeavat toisistaan, eikä tietyn rakenteen sisällä muodostetun väitteen merkitystä voida analysoida ja ymmärtää irrotettuna siitä kontekstista ja diskurssista, jossa väite on lausuttu.<sup>48</sup>

Claytonin mukaan tämä perspektiivisyys koskee myös populaaristi objektiivisiksi katsottuja tapoja tarkastella maailmaa, kuten luonnontieteitä.<sup>49</sup> Hänen mukaansa myös luonnontiede on ymmärrettävä hermeneuttisena toimintana, joka pyrkii oman symbolijärjestelmänsä avulla muodostamaan merkityksellisen ja ymmärrettävän kuvan maailmasta.<sup>50</sup> Clayton vastustaakin tieteellistä formalismia, joka katsoo tieteellisen tutkimuksen olevan pyrkimystä muodostaa maailmasta kuvauksia yhdellä kaikkeen selittämiseen soveltuvalla tieteen kielellä, kuten vaikka fysiikan lakien avulla.<sup>51</sup> Clayton kutsuu tieteenfilosofiassa 1900-luvun alkupuolella tapahtunutta havahtumista ”ihmistiedon pragmaattisiin ja perspektiivisiin ulottuvuuksiin” kontekstuaaliseksi käänteeksi. Tuolloin alettiin nähdä yhä vahvemmin teoreettisen viitekehyksen vaikutus tieteelliseen työhön lähtien aina tutkimuskohteen ja metodien valinnasta.<sup>52</sup> Tuon käänteen kautta tiedettä myös alettiin hahmottaa uudella tavalla. Sen sijaan, että tiede pyrkisi vain muodostamaan uusia selityksiä valmiin selitysmallin sisällä, alettiin tieteen harjoitus nähdä ennen kaikkea uudenlaisten, yhä selitysvoimaisempien teoreettisten rakenteiden etsintänä.<sup>53</sup>

## 2.2 Claytonin totuuskäsitys

Tällaisessa pluralistisessa selitysmallikäsityksessä yksittäisten väitteiden arviointi tapahtuu aina tietyn mallin sisällä, missä väite on joko tosi tai epätosi. Kullakin mallilla on omat sääntönsä ja omat perusväitteensä (*basic statements*), joihin arvioitavaa teoriaa peilataan.<sup>54</sup> Claytonin mukaan kaikki selitysmallit eivät ole kuitenkaan yhtä tosia tai episteemisesti samanarvoisia. Hänen mukaansa jotkin

---

<sup>47</sup> Clayton 1989, 32, 36–37.

<sup>48</sup> Clayton 1989, 109, 171.

<sup>49</sup> Clayton 2008, 44, 46.

<sup>50</sup> Clayton 1989, 39; Clayton 2008, 43–44.

<sup>51</sup> Clayton 1989, 31, 36.

<sup>52</sup> Clayton 2008, 43. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: ”— the irreducibly pragmatic and perspectival dimensions in human knowing.”

<sup>53</sup> Clayton 1989, 34. Kontekstuaalisen käänteen alkupisteeksi Clayton määrittää loogisen positivismin kumoutumisen ja Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian.

<sup>54</sup> Clayton 1989, 37–38. Clayton viittaa tässä yhteydessä runsaasti Wittgensteinin käsityksiin kielipeliä kielioppisäännöistä ja paradigmoista.



rakenteet saattavat toisia rakenteita paremmin ”sallia totuuden maailmasta ilmentää itseään”, jolloin voitaisiin sanoa kyseisen rakenteen olevan toisia ”todempi”.<sup>55</sup> Nähdäkseni Claytonin ajattelun voidaan nähdä tässä lähestyvän malliteoreettista totuuskäsitystä, joka rakentuu Alfred Tarskin totuusmääritelmälle.<sup>56</sup> Yksinkertaistettuna tarskilaisen käsityksen mukaan lauseen totuusarvoon voidaan ottaa kantaa vain siirtymällä puhumaan lauseesta ”metakielellä” (*metalanguage*), jolloin väitettä ilmentävä lause ei enää ole *propositio*, vaan symboli, joka viittaa ”kohdekielen” (*object language*) väitteeseen.<sup>57</sup>

Malliteoreettinen totuuskäsitys on yksi totuuden korrespondenssiteorian muodoista. Malliteoreettisessa totuusteoriassa väitteet ovat tosia tai epätosia aina tietyn mallin, Claytonin kielellä ”teoreettisen rakenteen”, sisällä. Kuitenkaan nuo rakenteet eivät itsessään ole tosia tai epätosia, vaan ne joko paremmin tai huonommin onnistuvat mallintamaan todellisuutta. Tätä mallinnuskykyä kutsutaan tieteenfilosofiassa myös totuudenkaltaisuudeksi (*truthlikeness* tai *verisimilitude*).<sup>58</sup> Tällaista totuudenkaltaisuutta tulkitseen myös Claytonin tarkoittavan sanoessaan, että toiset rakenteet voivat olla enemmän tosia kuin toiset. Todellisuutta voidaan lähestyä erilaisilla kuvaustavoilla eikä yhtä ideaalia kuvaustapaa ole, mutta toiset tavat hahmottaa maailmaa voivat silti kuvastaa perimmäistä todellisuutta toisia paremmin.

Clayton itse tosin kritisoi totuuden korrespondenssiteoriaa. Hän pitää korrespondenssiteorioita ongelmallisina, sillä ne eivät hänen mukaansa kykene määrittelemään, mitä korrespondenssi on tai kuinka voimme tunnistaa näitä todellisuuden kanssa vastaavuussuhteessa olevia väitteitä.<sup>59</sup> Hän sanookin itse kannattavansa ”totuuden koherenssiteoriaa”, joka hänen mukaansa välttää korrespondenssiteorioille ongelmalliseksi muodostuneen tarpeen määritellä merkin ja todellisuuden välinen suhde.<sup>60</sup> Claytonin mukaan se, että sanomme

---

<sup>55</sup> Clayton 2008, 44.

<sup>56</sup> Niiniluoto 1999, 57. Tarskin kuuluisa ja kriitikoiden triviaaliksi syyttämä totuusmääritelmä kuuluu: ”p” on tosi jos ja vain jos p. Tarskin oma sovellus määritelmä on esimerkiksi ”lause ’lumi on valkoista’ on tosi jos ja vain jos lumi on valkoista. Glanzberg 2018, luvut 2.2 ja 2.3; Tarski 1943, 106.

<sup>57</sup> Niiniluoto 1999, 55; Tarski 1943, 112–113.

<sup>58</sup> Niiniluoto 1999 vi–vii.

<sup>59</sup> Clayton 1989, 110.

<sup>60</sup> Clayton 1989, 111. Totuuden koherenssiteoria on epistemologiassa perinteisesti asetettu vastakkain totuuden korrespondenssiteorian kanssa. Korrespondenssiteorian mukaan todet väitteet ovat sellaisia, jotka vastaavat todellisuutta, todellisia asiantiloja. Koherenssiteorian mukaan taas väitteen totuusehto on sen yhteensopivuus tietyn propositiojoukon kanssa. Uskomukset ovat siis

väitteen olevan ”totta”, tarkoittaa ”yksinkertaisesti, että se on johdonmukainen, kattava, käytännössä hyödyllinen ja sopii hyvin yhteen niin laajasti hyväksytyjen väitteiden kuin intuitioiden ja käytäntöjen kanssa -- siis on koherentti termin laajimmassa merkityksessä.”<sup>61</sup>

Claytonin kritiikki muistuttaa paljon perusteita, joiden nojalla pragmatistifilosofi Richard Rorty (1931–2007) luopuu totuuden korrespondenssiteoriasta ja totuuden määrittelystä ylipäänsä. Rorty ei näe totuus-käsitteelle elämässämme mitään sellaista roolia, jota muut käsitteet eivät voisi hoitaa. Esimerkiksi tutkimus ei Rortyn mukaan voi tähdätä totuuteen, koska emme kykene arvioimaan väitteiden totuutta vaan käytämme todellisessa maailmassa muunlaisia kriteerejä, kuten tutkimusyhteisön konsensusta. Rortyn mukaan voimme ainoastaan kuvailla tapojamme käyttää termiä ”totuus”, mutta muuta siitä ei voida juuri sanoa.<sup>62</sup> Claytonkaan ei näe korrespondenssin hoitavan teoriana mitään tehtävää maailmassa, vaan hän näkee koherenssin laajassa merkityksessä hoitavan myös korrespondenssin tehtävät.<sup>63</sup>

Nähdäkseni Claytonin kritiikissä korrespondenssiteoriaa vastaan on kuitenkin kyse sekaannuksesta totuuden kriteerien ja totuuden määritelmän välillä. Totuusteorioiden ei ole tarkoituskaan kuvata, miten voimme tunnistaa todet väitteet, vaan määritellä, mitä totuudella tarkoitamme. Oikeutusteoriat taas määrittelevät kriteerit, joiden avulla voimme tunnistaa tosia väitteitä.<sup>64</sup> Clayton ei vaikutakaan tässä yhteydessä täysin hahmottavan tätä eroa totuusteorioiden ja oikeutusteorioiden välillä. Myöhemmin *Explanation*-teoksessa hän sanoo korrespondenssin säilyvän välttämättömänä osana totuuden määritelmää, mutta olevan toimimaton totuuden kriteerinä.<sup>65</sup> Tässä erottelu määritelmän ja kriteerin välillä on näkyvissä, mutta Clayton yhä puhuu korrespondenssista ”osana totuuden määritelmää”. *Adventures*-teoksessa Clayton yhä sanoo edustavansa totuuden koherenssiteoriaa korrespondenssiteorian sijaan.<sup>66</sup>

Claytonin sinnikkyudesta huolimatta määrittelin hänet siis pikemmin totuuden korrespondenssiteorian kuin koherenssiteorian kannattajaksi. Tämän arvion oikeutusta nähdäkseni vahvistaa Claytonin kritiikki Charles S. Peircen

---

tosia, mikäli ne ovat sopusoinnussa muiden hyväksytyjen uskomusten kanssa. Lammenranta 1993, 82–83.

<sup>61</sup> Clayton 1989, 110–111.

<sup>62</sup> Legg & Hookway 2019, luku 5.2.

<sup>63</sup> Clayton 1989, 110–111.

<sup>64</sup> Niiniluoto 1980, 110.

<sup>65</sup> Clayton 1989, 177.

<sup>66</sup> Clayton 2008, 278.

totuuskäsitystä vastaan. Clayton näkee Peircen esittämän määritelmän totuudesta erittäin hyödyllisenä kuvaamaan sitä ideaalia päämäärää, jota kohti inhimillinen tutkimus pyrkii. Peircen määritelmän mukaan: ”Käsitys, jonka on määrä olla lopulta kaikkien tutkivien hyväksymä, on se mitä tarkoitamme totuudella, ja tässä käsityksessä kuvattu kohde on todellisuus.”<sup>67</sup> Clayton tulkitsee Peircen samaistavan väitteen totuuden epäilyksen puutteeseen ja määrittelevän tutkimuksen päätöksessä jäljellä olevien väitteiden olevan tosia.<sup>68</sup> Clayton ei kuitenkaan itse hyväksy tällaista käsitystä, sillä hänen mukaansa edes täysi epäilyksettömyys ei riitä takaamaan sitä, että väite on todella ”tosi eli vastaa sitä, miten asiat todella ovat”.<sup>69</sup> Clayton siis vaatii tosilta väitteiltä korrespondenssia, vastaavuutta todellisuuden kanssa. Sanoisinkin, että Clayton on totuusteoreettisesti korrespondenssin, mutta oikeutusteoreettisesti koherentialismin tai ”maksimaalisen koherentismin” kannattaja.

Claytonin Peirce-kritiikistä sanottakoon vielä, että sen pohjalla oleva tulkinta Peircen totuuden määritelmästä mielipiteiden konvergenssina on Peirce-tutkimuksessa kyseenalaistettu: Esimerkiksi suomalaisen tieteenfilosofi Ilkka Niiniluodon mukaan Peircen ajattelussa voidaan nähdä kaksi käyttötapaa termille totuus, sekä ontologinen että käytännöllinen. Niiniluodon mukaan Peirce hyväksyi ontologisella tasolla totuuden korrespondenssiteorian, jonka mukaan väitteen totuus nousee sen vastaavuussuhteesta todellisiin asiantiloihin. Tämän lisäksi Peirce oli kuitenkin kiinnostunut totuus-termin käytännön merkityksestä ja sovelsi sen selvittämiseksi kuuluisaa ”pragmatistista maksiimiaan”. Pragmatistisen maksiimin mukaan käsitteen merkitys koostuu niistä seurauksista ja vaikutuksista, joita tuolla käsitteellä on toimintaamme.<sup>70</sup> Maksiimin kautta tarkasteltuna ”totuus” näyttäisi Peircen mukaan merkitsevän sitä uskomusten joukkoa, joka olisi tuloksena siinä ideaalitalanteessa, että kaikki mahdollinen tutkimus saataisiin lopulta päätökseen. Tähän on syynä se, että mitään käytännön mahdollisuuksia

---

<sup>67</sup> Clayton 2005, 16; Clayton 2008, 31. Clayton on Peirceä lainatessaan pilkkonut Peircen alkuperäisen virkkeen: ”Famously, Peirce held that truth is “the opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate”; correspondingly, reality is “the object represented in this opinion”.” Peircen alkuperäinen virke: ”The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real.” Peirce 1878, 139. Käännös tekijän.

<sup>68</sup> Clayton & Knapp 2011, 176. Clayton esittää kritiikkinsä irrallaan muusta Peircen käsittelystä eikä tässä yhteydessä lainaa Peirceä. Claytonin Peircestä esittämän aineiston valossa on nähdäkseni kuitenkin oikeutettua olettaa, että kritiikki nousee yllä mainitun Peircen totuusmääritelmän pohjalta.

<sup>69</sup> Clayton & Knapp 2011, 175–176. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: ”—true, that is, that correspond to the way things actually are.”

<sup>70</sup> Misak 2004, 2–3.

edetä totuuden etsinnässä tuosta ideaalipisteestä eteenpäin ei enää ole.

Niiniluodon mukaan Peircen totuudella antamia määritelmiä onkin myöhemmin tulkittu liian kirjaimellisesti niin, ettei tätä ekvivookkista totuus-käsitteen käyttöä ole tunnustettu.<sup>71</sup> Myös Sami Pihlström näkee Peircen muotoilut totuudesta pikemmin tarkennuksina kuin vaihtoehtoina totuuden korrespondenssiteorialle.<sup>72</sup> Clayton itse viittaa Peircen totuuskäsityksestä käytyyn keskusteluun lyhyesti artikkelissaan ”Critical Faith: Theology in the Midst of Sciences” (2005), jossa hän esittelee Peircen käsitystä tutkimuksesta: ”Peircen realismia ja totuusteoriaa ympäröivä väittely on tekninen, mutta hänen perusnäkemyksensä tutkimuksesta on helppo ymmärtää – ja vakuuttava.”<sup>73</sup> Hän ei kuitenkaan kiinnitä huomiota Peircen totuusmääritelmien kahteen tasoon.

### **2.3 Oikeutusteoreettiset lähtökohdat**

Yksittäisten väitteiden totuusarvon lisäksi myös kokonaisia selitysmalleja on Claytonin mukaan mahdollista arvioida. Hän nimeää eräänlaiseksi kaiken arvioinnin metakriteeriksi koherenssin, jolle hän itse antaa hyvin laajan merkityksen. Claytonin mukaan ideaali selitys on ”ideaalisti koherentti” sen lisäksi, että se myös vastaa todellisuutta. Tässä hänen ”koherentialismissaan” (*coherentialism*) on aineksia useista oikeutusteorioista.<sup>74</sup>

Yhdeksi koherenssin alalajiksi hän nimeää korrespondenssin (*correspondence criterion*), jonka hän määrittelee ”ilmaisevan koherenssia lauseiden ja faktojen, esimerkiksi havaintolauseiden kanssa, jotka representoivat maailmaa teoreettisessa diskurssissamme.”<sup>75</sup> Tässä nähdäkseni näkyy jälleen hänen malliteoreettinen näkemyksensä korrespondenssista – mallin sisällä tarkastellaan, ovatko mallin väitteet ja mallissa havainnoista muodostetut lauseet ovat koherentteja keskenään. Toinen koherentin selitysmallin piirre on sen sisäinen johdonmukaisuus (*consistence criterion*). Lisäksi selitysmallin on oltava käytännössä toimiva ja hyödyllinen (*pragmatic criterion*). Lisäksi ideaali selitysmalli on mahdollisimman kattava niin, että kykenee selittämään mahdollisimman paljon kokemuksestamme (*comprehensiveness criterion*). Ideaali

---

<sup>71</sup> Niiniluoto 1999, 101; Pihlström 2014.

<sup>72</sup> Pihlström 2014.

<sup>73</sup> Clayton 2005, 17. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: ”The debate surrounding Peirce’s realism and theory of truth is technical, but his basic vision of inquiry is easy to grasp – and compelling.”

<sup>74</sup> Clayton 1989, 111.

selitysmalli on myös sellainen, joka on mahdollisimman laajasti hyväksytty (*consensus criterion*).<sup>76</sup> Tämä koherenssikäsitys siis määrittää, kuinka Claytonin mukaan kunkin yksilön tai uskomusyhteisön tulisi arvioida selitysmallejaan.

Claytonin mukaan selitysmalleja kyetään parhaiten arvioimaan asettamalla ne intersubjektiiivisen tarkastelun alle. Selitysmallit ja niiden väitteet tulisi antaa kysymyksessä olevan aiheen kannalta relevantin asiantuntijayhteisön (*relevant community of experts*) arvioitavaksi.<sup>77</sup> Ajatus relevantista asiantuntija- tai ”tutkimusyhteisöstä” (*community of inquiry*) on lainattu Peirceltä.<sup>78</sup> Peirce määritteli ideaalin tutkimusyhteisön rationaalisten tutkijoiden yhteisöksi, jossa hyödynnetään tieteellistä metodologiaa loputtoman kauan. Peircelle tutkimuksen subjekti ei itse asiassa ole yksittäinen tutkija vaan koko tutkimusyhteisö, joka on kaikille avoin ja jolla on rajaton kyky tiedon kasvattamiseen. Tutkimusyhteisö myös hillitsee yksittäisten tutkijoiden vinoumien ja Peircen sanoin ”päähänpistojen” vaikutusta totuuden etsintään.<sup>79</sup>

Myös Claytonin mukaan tutkimusyhteisössä tapahtuva intersubjektiiivinen keskustelu on tehokkain tapa eliminoida yksilökohtaisia ennakkoluuloja ja muita kognitiivisia vinoumia ja näin ”maksimoida todennäköisyys saavuttaa tosia uskomuksia maailmasta.”<sup>80</sup> Tutkimuksen päämäärää hän kuvaa jo yllä esitetyn Peircen totuuskuvausten avulla: tarkoitamme totuudella sitä käsitystä, ”jonka on määrä olla lopulta kaikkien tutkivien hyväksymä”.<sup>81</sup> Kaikki tutkimus siis tähtää tilanteeseen, jossa kaikkien tutkimukseen osallistuvien rationaalisten yksilöiden kesken vallitsee täydellinen konsensus koskien tutkimuksen tuloksena muodostettuja väitteitä. Tämä tutkimusyhteisön täydellinen konsensus, jossa jäljellä olevien väitteiden epäilemiseksi ei löydetä mitään perusteita, on kuitenkin pikemmin ideaali raja-arvo kuin tulevaisuudessa siintävä tavoite.<sup>82</sup>

Tämä ideaali päämäärä on myös se, mitä Clayton tarkoittaa täydellisellä koherenssilla. Vaikka tuo päämäärä saavutettaisiin, silloinkaan emme voisi olla täysin varmoja tuloksena saatujen väitteiden totuudesta. Claytonin mukaan luottamus maksimaaliseen koherenssiin tosien väitteiden indikaattorina on

---

<sup>75</sup> Clayton 1989, 110. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: “—correspondence can be redefined as expressing the coherence of sentences with facts, for example, with observation sentences that represent the world (and our predictions about it) within our theoretical discourse.”

<sup>76</sup> Clayton 1989, 48.

<sup>77</sup> Clayton & Knapp 2011, 49, 111–112.

<sup>78</sup> Clayton & Knapp 2011, 49, 111–112.

<sup>79</sup> Peirce 1868, 52; Niiniluoto 1989, 61.

<sup>80</sup> Clayton 2008, 53.

<sup>81</sup> Peirce 1878, 139.

kuitenkin ”vedonlyöntiä”, sillä varmuutta täydellisen koherenssin ja totuuden korrelaatiosta ei ole. Kuitenkin intersubjektiiivisesti koherenssikriteerin perusteella valikoituneihin väitteisiin luottaminen on Claytonin mukaan oikeutettu ratkaisu parempien vaihtoehtojen puuttuessa.<sup>83</sup> Clayton perustelee oletusta korrelaatiosta koherenssiin pyrkivän tutkimuksen ja totuuden välillä myös pragmaattisesti: Toivo totuuden lähestymisestä välttämätöntä, jotta tutkimuksessa on mitään mieltä. *Adventures*-teoksessa Claytonin kirjoittaa:

[T]utkijan täytyy olettaa, että tutkimus etenee kohti lopullista toivottua konsensusta, vaikka hän voi olla jokseenkin skeptinen nykyisiä tutkimustuloksia koskien. Peirce sanoo asian hyvin: ”Epäilemättä me toivomme, että tämä tai jotain suunnilleen tällaista on näin, tai meidän ei tulisi juurikaan vaivata itseämme tutkimuksella. Mutta meillä ei välttämättä ole paljoa luottamusta, että se *on* niin.”<sup>84</sup>

Jo *Explanation*-teoksessa Clayton esittää samankaltaisen argumentin ilman viittausta Peirceen: Mikäli parhaimmat tapamme oikeuttaa uskomuksiamme eivät johda lähemmäs totuutta, väitteiden oikeutuksella ja totuudella ei ole mitään yhteyttä. Tällöin myöskin kaikki tutkimus on täysin epärelevanttia väitteidemme totuuden kannalta. Claytonin mukaan on järkevää luottaa hypoteesina siihen, että oikeutuksen ja totuuden välillä on yhteys, ja kohdella ideaalia maksimaalisen kattavaa ja koherenttia uskomusjärjestelmää totena.<sup>85</sup>

## 2.4 Clayton ja pragmatismi

Nähdäkseni Claytonin ajattelussa on vahvasti pragmatistisia piirteitä. Toisin kuin epistemologian muut suuntaukset, pragmatistisessa epistemologiassa korostuu tieto-käsitteen sijaan tutkimus (*inquiry*).<sup>86</sup> Myös Claytonin epistemologian keskeinen kysymys on, kuinka yksilöiden ja uskomusyhteisöjen tulisi toimia maksimoidakseen todennäköisyytensä muodostaa tosia uskomuksia. Vahvat yhtäläisyydet Peircen näkemysten kanssa osoittaisivat pragmatismien suuntaan, vaikka kaikki Peircestä kiinnostuneet filosofit eivät toki ole luokiteltavissa pragmatisteiksi.<sup>87</sup> Ainakin totuuskäsityksensä suhteen Clayton on sangen

---

<sup>82</sup> Clayton 2008, 28, 32.

<sup>83</sup> Clayton 2008, 278. Clayton vertaa tilanteen olevan samankaltainen kuin suhteessamme demokratiaan poliittisena päätöksenteon metodina: demokratia ei aina tuota hyviä päätöksiä tai toimi tehokkaasti, mutta se on paras tarjolla olevista vaihtoehdoista. Clayton 2008, 53.

<sup>84</sup> Clayton 2008, 32.

<sup>85</sup> Clayton 1989, 178. Argumentin yhteydessä Clayton viittaa Peircen sijaan Immanuel Kantiin (1724–1804).

<sup>86</sup> Legg & Hookway 2019, luku 4.2.

<sup>87</sup> Esimerkiksi suomalainen tieteenfilosofi Ilkka Niiniluoto on monessa suhteessa peirceläinen, muttei luokittele itseään pragmatistiksi. Katso Niiniluoto 1999.

peirceläinen ja Peirceä kritisoidessaan jatkaa samaa totuusteoreettista keskustelua, jota pragmatismien ympärillä on käyty jo Peircen ajoista lähtien.<sup>88</sup> Catherine Leggin ja Christopher Hookwayn mukaan pragmatismien peirceläistä suuntaa edustavat nykypäivänä muun muassa Susan Haack, Cheryl Misak sekä Hookway itse. Nämä niin kutsutut ”uuspragmatistit” (*New Pragmatists*) pitäytyvät fallibilismista huolimatta yhä totuuden korrespondenssiteoriassa ja katsovat esimerkiksi koherenssin tai konsensuksen olevan kriteerejä väitteiden oikeutukselle, ei totuudelle.<sup>89</sup>

Peirceläisyyden lisäksi Claytonia ja Susan Haackia yhdistää myös hyvin samankaltainen käsitys uskomusjärjestelmien muodostuksesta. Varmoihin perususkomuksiin nojaamisen sijaan tulisi uskomusjärjestelmien nähdä Claytonin mukaan olevan jatkuvassa muutoksen tilassa: joistakin uskomuksista on lähdettävä liikkeelle, mutta noita uskomuksia koko ajan tarkastellaan kriittisesti ja uudistetaan uuden evidenssin myötä.<sup>90</sup> Tämä käsitys muistuttaa kovasti Haackin foundherentististä epistemologiaa, joka nimensä mukaisesti yhdistelee piirteitä foundationalistisesta ja koherentistisesta<sup>91</sup> oikeutusteoriasta. Haackin mukaan uskomusjärjestelmässä on auttamatta lähdettävä liikkeelle joistakin lähtökohtaisista uskomuksista, mutta mitään näistä uskomuksista ei tule pitää erehtymättöminä. Uskomusjärjestelmää uudistetaan uuden evidenssin ilmaantuessa jatkuvasti niin, että eri väitteiden oikeutusta arvioidaan sen perusteella, kuinka koherentti se on suhteessa muihin uskomuksiin.<sup>92</sup> Claytonin tavoin myös Haackin ajattelun taustalla vaikuttaa vahvasti Peirce, ja hänen katsotaankin edustavan nykypragmatismien peirceläistä haaraa.<sup>93</sup> Vaikka Claytonin korrespondenssikritiikillä on tiettyjä yhtäläisyyksiä Richard Rortyn näkemysten kanssa, pragmatistien joukosta liittäisin hänet kuitenkin lähemmäs Haackia ja muita uuspragmatisteja kuin Rortya. Rortyn edustamat niin kutsutut ”neopragmatistit” (*neopragmatists*) eivät ole kiinnostuneita totuuden käsitteestä

---

<sup>88</sup> Pihlström 2004, 28, 30–31. Peirce nimesi pragmatistisen ajattelunsa myöhemmin uudelleen ”pragmatismiksi” (*pragmatism*), sillä hän katsoi luomansa pragmatismi-termin sen käytön yleistymisen myötä ajautuneen populaarilta merkitykseltään niin kauas hänen itsensä tarkoittamasta pragmatismista, että hänen täytyi luoda uusi sana kuvaamaan omaa kantaansa.

<sup>89</sup> Legg & Hookway 2019, johdanto.

<sup>90</sup> Clayton 2008, 55. Clayton käyttää uskomusjärjestelmän muodostamista havainnollistaakseen Otto Neurathin laivavertaus: uskomusjärjestelmämme on kuin laiva keskellä myrskyävää merta, lautta on korjailtava sitä mukaa kun vikoja tulee ja parempia osia tulee saataville. Missään vaiheessa ei ole kuitenkaan mahdollista purjehtia satamaan ja lähteä tyhjästä liikkeelle, valita kaikkia uskomuksia alusta alkaen. Neurath 1932, 96.

<sup>91</sup> Koherenttisen oikeutusteorian mukaan uskomuksen oikeutus riippuu sen koherenssista muun uskomusjärjestelmän kanssa. Lammenranta 1993, 157.

<sup>92</sup> Haack 1993, 19.

lainkaan tai pidä totuuden lähestymistä relevanttina kysymyksenä toisin kuin Clayton, joka ”lyö vetoa” koherenssin puolesta totuuden indikaattorina.<sup>94</sup>

Kiinnostava yksityiskohta Peirceen liittyen on, ettei Clayton vielä *Explanation*-teosta kirjoittaessaan vaikuta tunteneen Peirceen ajattelua. Hän muotoilee kyllä hyvin Peirceen pragmaattisen totuuskäsityksen kaltaista näkemystä erityisesti Karl Popperin (1902–1994) tieteenfilosofian pohjalta ja puhuu ”regulatiivisesta totuuskäsityksestä”. Tämän käsityksen mukaan totuus on ideaali raja-arvo, jota teorit tutkimuksen myötä lähestyvät.<sup>95</sup> Ajatusten samankaltaisuudesta huolimatta Clayton ei kuitenkaan mainitse Peirceä teoksessa lainkaan. Kun otetaan huomioon hänen tyyllinsä lainailla hyvin tiiviisti ajatuksia ja lausumia eri ajattelijoilta, olisi Peirceen mainitsematta jättäminen hänelle hyvin epätyypillistä, jos Peircellä olisi tuohon aikaan ollut jonkinlainen suora rooli hänen ajattelunsa taustalla.

Nähdäkseni uskottava tulkinta on, että Claytonin ajattelu on ollut hyvin lähellä Peirceä jo ennen hänen tutustumistaan Peirceen näkemyksiin, mutta Peirceen ajattelu on myöhemmin tarjonnut hänelle vahvaa käsitteellistä tukea näkemysten sanoittamiseen. Peirce ilmaantuu Claytonin tuotantoon pian *Explanation*-teoksen jälkeen, hänet mainitaan ainakin jo vuonna 1993 julkaistussa Claytonin ja Steven Knappin yhteisartikkelissa *Ethics and Rationality*, jossa he käyttävät Peirceltä lainattua tutkimusyhteisön käsitettä.<sup>96</sup> Vuoden 2000 teoksessa *The Problem of God in Modern Thought* hän liittää Peirceen keskustelussa uskomusten oikeutuksesta tapahtuneeseen ”pragmaattiseen käänteeseen” (*pragmatic shift*), jossa uskomusten oikeutusta ei arvioida enää uskomuksia itseään koskevin kriteerein vaan arviointi kohdistuu prosessiin, jolla uskomukset muodostetaan.<sup>97</sup> *Adventures*-teoksessa (2008) Peircellä on jo näkyvä asema.<sup>98</sup>

### 3 Claytonin käsitys teologiasta

Claytonin rationaalisuuskäsityksen pohjustamiseksi tässä luvussa avataan hänen käsitystään erityisesti teologisista väitteistä ja niiden episteemisestä asemasta.

---

<sup>93</sup> Legg & Hookway 2019, johdanto, Pihlström 2004, 47.

<sup>94</sup> Legg & Hookway 2019, luku 5.2.

<sup>95</sup> Clayton 1989, 177.

<sup>96</sup> Clayton & Knapp 1993, 152, 160.

<sup>97</sup> Clayton 2000, 28.

<sup>98</sup> Clayton 2008, 4–5, 32, 36–37, 44, 53–56, 307, 309.



Claytonin mukaan teologia voi erilaisuudestaan huolimatta olla osa inhimillisen tutkimuksen ja totuuden etsinnän yhteishanketta muiden tutkimusalojen rinnalla.<sup>99</sup>

### **3.1 Selitysmallit lakatosilaisina tutkimusohjelmoina**

Claytonin mukaan eri rakenteiden totuudenmukaisuutta voidaan siis pyrkiä periceläisessä ”kaikkien tutkivien” yhteisössä arvioimaan, vaikka kaikki tällaiset arviotkin ovat fallibilismin piirissä. Selitysmallien runsauden ei tarvitse johtaa relativismiin tai epistemologiseen skeptisismiin, vaan normatiivista tieteenfilosofiaa on yhä mahdollista tehdä.<sup>100</sup> Hahmottaakseen paremmin, kuinka tuo mallien arviointi todellisuudessa tapahtuu, Clayton hyödyntää unkarilaisen filosofi Imre Lakatosin (1922–1974) tieteenfilosofiaa.<sup>101</sup>

Lakatosille keskeinen käsite on ”tutkimusohjelma” (*research programme*). Tutkimusohjelma muodostuu aina tietyn erityiskysymyksen ympärille, johon se pyrkii etsimään vastauksia. Tutkimusohjelma koostuu ohjelmalle keskeisistä ydinpremisistä (*hard core*) sekä niitä tukevista apuhypoteeseista (*auxiliary hypotheses*). Ydinväitteet ovat pysyviä ja koko tutkimusohjelmaa määrittäviä, tutkimusohjelma pyrkii muodostamaan selityksiä tutkimuskysymyksiinsä noiden ydinväitteiden pohjalta. Apuhypoteesien tehtävä taas on selittää ja tukea ydinväitteitä. Niitä voidaan uuden evidenssin myötä muokata tai vaihtaa kokonaan toisiin, mikäli ne ovat ristiriidassa evidenssin kanssa. Apuhypoteesit ovat ikään kuin välittäjiä ydinteesien ja maailman välissä, niiden kautta ydinteesiä sovelletaan käytäntöön. Tutkimusohjelman selitysvoiman vahvistaminen tapahtuu nimenomaan apuhypoteeseja muokkaamalla.<sup>102</sup> Tuota selitysvoimaa mitataan tutkimusohjelman kattavuudella, sisäisellä johdonmukaisuudella, koherenssilla suhteessa empiriaan sekä tutkimusohjelman kyvyllä tuottaa testattavissa olevia ennusteita ydinteesiensä pohjalta.<sup>103</sup>

Mikäli apuhypoteesien uudelleenmuotoilun myötä tutkimusohjelmasta tulee selitysvoimaisempi, voidaan Lakatosin mukaan puhua edistyvistä eli progressiivisista tutkimusohjelmista. Mikäli taas tehdyt korjaukset ovat ad hoc -tyylisiä ongelmien ratkaisuyrityksiä eikä tutkimusohjelman kyky tuottaa ennusteita kehity, on kyseessä taantuva eli degeneroituva tutkimusohjelma. Degeneroituvan tutkimusohjelman tilanteessa tulisi Lakatosin mukaan pyrkiä

---

<sup>99</sup> Clayton 2008, 31, 35–36.

<sup>100</sup> Clayton 1989, 34.

<sup>101</sup> Clayton 1989, 48–57; Clayton 2008, 54.

<sup>102</sup> Musgrave & Pigden 2016, luku 2.2.

<sup>103</sup> Musgrave & Pigden 2016, luku 2.2.

etsimään uutta, selitysvoimaltaan parempaa tutkimusohjelmaa uusine ydinhypoteeseineen. Lakatosin malli kuitenkin sallii tutkimustyön jatkua myös degeroituvassa tutkimusohjelmassa, mikäli parempaa tutkimusohjelmaa ei ole vielä saatavilla.<sup>104</sup> Tässä Lakatos erottautuu opettajansa Karl Popperin (1902–1994) tieteenfilosofiasta. Popper piirsi jyrkän rajan edistettävien ja hylättävien teorioiden välille, teoriasta tekee tieteellisen sen falsifioitavuus, mutta mikäli teoria todella tuli falsifioituksi, se tuli hylätä.<sup>105</sup> Lakatos katsoi oman teoriansa olevan tässä sallivampi ja Popperin mallin johtavan pahimmassa tapauksessa hedelmällisten teorioiden ennen aikaiseen hylkäämiseen. Lakatosin mukaan myös falsifioitun teorian kanssa työskentelyä on sallittua jatkaa silloin, kun parempia vaihtoehtoja ei ole saatavilla. Degeneroituvankin tutkimusohjelman on mahdollista apuhypoteesien uudistusten ja uuden evidenssin myötä myös nousta uudelleen edistyväksi tutkimusohjelmaksi.<sup>106</sup>

Lakatosin mallissa teorioiden virheettömyyden sijaan tärkeintä on, että tutkijat pysyvät avoimina ja valmiina omaksumaan vallitsevaa tutkimusohjelmaa selitysvoimaisemman tutkimusohjelman silloin, kun sellainen tulee muotoilluksi ja yhteisesti hyväksytyksi. Lakatos käytti hylätystä tutkimusohjelmasta esimerkkinä Newtonin mekaniikkaa, jossa huomattiin olevan anomalioita, mutta sen hyödyntämisessä pitäydettiin niin kauan, kunnes esiteltiin uusi, Newtonin mallin ongelmat ratkaiseva Einsteinin suhteellisuusteoria.<sup>107</sup> Claytonin mukaan Lakatosin malli tulisi nähdä laajassa mittakaavassa tieteellistä rationaalisuutta kuvaavana mallina. Lakatosin mallin tehtävä ei ole Claytonin mukaan tarjota tarkkoja ohjeita ja sääntöjä arkipäivän tieteen harjoitukseen, vaan ohjata siihen, millaisia teorioita tulisi pitää arvossa.<sup>108</sup>

Claytonin mukaan lakatosilaisella mallilla onkin sallivuudestaan huolimatta normatiivista voimaa. Luonnontieteelliset selitysmallit nähdään sen piirissä olevan episteemisesti vahvassa asemassa, sillä luonnontieteillä on vahvat mekanismit mahdollisimman laajan koherenssin ja kattavuuden tavoitteluun, yksilöiden perspektiivierojen vaikutusten eliminointiin ja intersubjektiivisen ymmärryksen laajentamiseen.<sup>109</sup> Luonnontieteissä popperilainen falsifikaatio on keskeisessä asemassa teorioiden ja tutkimusohjelmien kehityksessä – erilaisia rakenteita tai

---

<sup>104</sup> Musgrave & Pigden 2016, luku 2.2.

<sup>105</sup> Musgrave & Pigden 2016, luku 2.2.

<sup>106</sup> Clayton 1989, 50–51; Musgrave & Pigden 2016, luku 2.2.

<sup>107</sup> Musgrave & Pigden 2016, luku 2.2.

<sup>108</sup> Clayton 1989, 53–54.

<sup>109</sup> Clayton 2008, 51.

selitysmalleja testataan ”maailmaa vasten”<sup>110</sup>, jolloin todellisuus saattaa käyttäytyä toisin, kuin mitä malli ennustaa, jolloin teoriakokonaisuus vaatii muutoksia ollakseeni koherentti tapa tulkita havaintoja ja siten toimiakseen pätevänä kuvauksena todellisuudelle.<sup>111</sup> Claytonin mukaan tämä selitysmallien asettaminen todellisuutta vasten tekee tieteestä myös objektiivista siinä mielessä, että periaatteessa kuka vain voi tarkistaa tieteelliset väitteet.<sup>112</sup> Todellisuus vastaa näiden kehikkojen käytännön sovelluksiin aina samoin – joko selitysmalli on yhteensopiva todellisuuden kanssa, tai sitten me Lakatosin sanoin ”ehdotamme teorioiden verkkoa, ja Luonto saattaa huutaa EPÄJOHDONMUKAISTA”.<sup>113</sup>

### **3.2 Teologia selitysmallina metafysiisiin kysymyksiin**

Claytonin mukaan tieteelliset kysymykset kytkeytyvät aina empiriaan – tieteellisiä teorioita tulee aina voida vähintään periaatteen tasolla intersubjektiivisesti havaintojen avulla testata ja falsifioida. Mikäli tällainen testaaminen ei ole mahdollista, on kyse metafysiikasta.<sup>114</sup> Empiiriset ja metafysiset kysymykset ovat kuitenkin kiinteästi vuorovaikutuksessa keskenään. Empiirinen tutkimus tuottaa väistämättä myös metafysiisiä kysymyksiä, joihin tieteiden omat selitysmallit eivät kykene tuottamaan vastauksia.<sup>115</sup> Joidenkin luonnontieteellisten ongelmien ratkaiseminen voi myös vaatia metafysisistä työskentelyä, esimerkiksi aalto-hiukkasdualismia selittämään fyysikot ovat luoneet erilaisia metafysiisiä teorioita, kuten niin kutsutun ”Kööpenhaminan tulkinnan” ja monimaailmatulkinnan.<sup>116</sup> Clayton katsookin empiiristä tutkimusta olevan mahdotonta tehdä ilman todellisuuden luonnetta koskevia metafysiisiä oletuksia.<sup>117</sup> Tiede ei kykene perustelemaan oletustaan esimerkiksi luonnonlakien muuttumattomuudesta, sillä tuo oletus on ehto kaikelle tieteelliselle toiminnalle.<sup>118</sup> Claytonin mukaan tieteen nostamia metafysiisiä kysymyksiä ovat myös muun muassa pohdinnat siitä, miksi maailmankaikkeus noudattaa tällaisia lakeja

---

<sup>110</sup> Clayton & Knapp 2011, 25.

<sup>111</sup> Clayton & Knapp 2011, 25. Tosin Popperin mallissa falsifioitu teoria olisi hylättävä kokonaan. Musgrave & Pigden 2016, luku 2.2.

<sup>112</sup> Clayton & Knapp 2011, 25.

<sup>113</sup> Clayton 2008, 54. Clayton poimima lainaus Lakatosilta: ”It is not that we propose a theory and Nature may shot NO; rather, we propose a maze of theories, and Nature may shout INCONSISTENT.” Lakatos 1978, 45.

<sup>114</sup> Tämä Claytonin erottelu on yhtenevä Popperin tiedettä koskevan demarkaatiokriteerin kanssa, Popperin mukaan tieteeksi voidaan luokitella vain sellaiset teoreettiset mallit, joiden pohjalta voidaan tehdä ennusteita ja niitä voidaan falsifioida. Thornton 2019, luku 3.

<sup>115</sup> Clayton 2008, 36–37.

<sup>116</sup> Kallio-Tamminen 2008, 135–138.

<sup>117</sup> Clayton 2008, 36–37. Clayton tosin huomauttaa, että tieteen ja metafysiikan raja voi siirtyä ja aiemmin metafysiisinä pidettyjä kysymyksiä saatetaan myöhemmin tarkastella empiirisinä.

toisenlaisten lakien sijaan ja miksi maailmankaikkeuden tulisi lainkaan olla kuvattavissa laeilla ja varsinkaan sellaisilla, joita ihmiset voivat tunnistaa ja ymmärtää.<sup>119</sup>

Claytonin mukaan uusateistit, kuten Richard Dawkins ja Daniel Dennett, ovatkin väärässä väittäessään, että luonnontieteiden häikäisevä edistys raivaa tieltään filosofiset kysymykset.<sup>120</sup> Metafyysisiä kysymyksiä ja niihin vastauksiksi muodostuneita metafyysisiä selitysmalleja ei voida suoralta kädeltä julistaa merkityksettömiksi, sillä kaikki pyrkimykset kieltää metafyysiset teoriat ovat myös itse metafyysisiä argumentteja, jolloin kyseenlaiset argumentit osoittautuvat sisäisesti ristiriitaisiksi.<sup>121</sup> Välinpitämättömyys metafyysisiä kysymyksiä kohtaan on mahdollista, mutta niiden mitätöinti ei.<sup>122</sup>

Clayton näkee myös kristillisen teologian tällaisena metafyysisenä selitysmallina, jota ei voida kaikilta osin intersubjektiivisesti arvioida. Kristillisten väitteiden joukossa on toki myös esimerkiksi historiallisia väitteitä, jotka on ainakin teoreettisesti mahdollista falsifioida.<sup>123</sup> Kuitenkin kristillinen teologia ensisijaisesti pyrkii löytämään vastauksia metafyysisiin kysymyksiin, selittämään ”metafyysistä epämukavuutta” (*metaphysical discomfort*).<sup>124</sup> Vaikka suurin osa kristillisistä väitteistä ei ole empiirisesti falsifioitavissa, tästä huolimatta teologiseen kieleen kuuluu Claytonin mukaan myös assertiivinen ulottuvuus. Kristilliset väitteet eivät koske vain uskonnollista yhteisöä itseään, vaan uskovat pyrkivät sanomaan niillä jotain objektiivisesti totta siitä perimmäisestä todellisuudesta, joka on kaikille yhteinen. Claytonin sanoin teologiset väitteet on tarkoitett ”intersubjektiivisesti päteviksi” (*intersubjectively valid*).<sup>125</sup>

*Explanation*-teoksessa Clayton esittää asian vielä hieman tarkemmin: Assertiiviseen<sup>126</sup> kieleen kuuluu aina myös objektiivinen funktio. Vaikka subjektiivinen tulkinta on aina kietoutunut kaikkeen väittämiseen, väittäessään

---

<sup>118</sup> Clayton & Knapp 2011, 26.

<sup>119</sup> Clayton & Knapp 2011, 25.

<sup>120</sup> Clayton & Knapp 2011, 26.

<sup>121</sup> Clayton & Knapp 2011, 25, 27. Tällaisten tieteen ulkopuolelle jäävien kysymysten ja vastausten mielekkyys on filosofian historiassa myös kyseenalaistettu. Esimerkiksi 1900-luvun alkupuoliskolla loogiset positivistit pitivät mielettöminä lauseita, joita ei ole mahdollista verifioida havaintojen ja loogisen päättelyn avulla. Loogisen positivismiin havaittiin sittemmin kuitenkin itse kompastuvan tähän omaan verifikaatioperiaatteeseensa, sillä kyseistä periaatetta itseään ei ole mahdollista verifioida, jolloin se tulisi periaatteen mukaan katsoa merkityksettömäksi. Clayton & Knapp 2011, 27.

<sup>122</sup> Clayton & Knapp 2011, 27–28.

<sup>123</sup> Clayton 1989, 174.

<sup>124</sup> Clayton 2008, 61.

<sup>125</sup> Clayton 1989, 173.

<sup>126</sup> Assertiivisestä kielestä puhutaan silloin, kun lauseella väitetään jotain.

jotakin yksilö pyrkii ylittämään itsensä rajat ja viittaamaan itsensä ulkopuolelle, väittämään jotakin oman mielensä ulkopuolisista asiantiloista.<sup>127</sup> Claytonin mukaan myös uskonnollinen kieli on laajalti assertiivista eli myös teologisilla väitteillä pyritään viittaamaan kielen ulkopuolelle todellisiin asiantiloihin.<sup>128</sup> Hän kannattaa ensisijaisesti uskonnollisen kielen nimellisarvoteoriaa (*face value theory*): Uskonnolliset ihmiset käyttävät hänen mukaansa uskonnollisia lauseita nimenomaan väittämään sitä, mitä lause näyttää sanovan, ei vain esimerkiksi ilmaisemaan tunteita tai arvostuksia, kuten joskus on esitetty.<sup>129</sup> Uskonnollisilla väitteillä voi puheakteina toki olla myös muita funktioita<sup>130</sup>, esimerkiksi kasteessa sanojen ja tekojen katsotaan olevan Jumalan teko, jolla tämä muuttaa jotain kastettavassa henkilössä.<sup>131</sup> Claytonin mukaan teologisiin väitteisiin kuuluu kuitenkin keskeisesti propositionaalinen ulottuvuus ja se tulee pyrkiä säilyttämään myös pohdittaessa teologian asemaa ja metodeja nykymaailmassa.<sup>132</sup>

Claytonin mukaan kielen representationaalisuudesta eli kyvystä kuvata todellisuutta ei tule luopua myöskään teologisten väitteiden kohdalla. Myös teistiseen uskoon kuuluu totuusväitteitä siitä, millainen todellisuus on – jo usko Jumalaan pitää sisällään totuusväitteen Jumalan olemassaolosta, kuten myös esimerkiksi luottamus Jumalan johdatukseen kätkee sisälleen väitteitä sekä Jumalasta että maailmasta.<sup>133</sup> Teologia tekee väitteitä samasta todellisuudesta kuin humanistiset tieteet tai luonnontieteet, jolloin ne väistämättä asettuvat dialogiin tieteellisten väitteiden kanssa vähintäänkin noiden tieteiden rajapinnoilla.<sup>134</sup>

Myös kristinuskoa tulisikin Claytonin mukaan kohdella tutkimusohjelmana, jonka selityksiä pyritään testaamaan todellisuutta vasten asettamalla se dialogiin muiden käyttämämme selitysmallien kanssa. Kristillinen teologia muodostaa oman teoriakokonaisuutensa vastauksiksi teologian omiin keskeisiin kysymyksiin (*explanatory problems*).<sup>135</sup> ”Teologia” tarkoittaa Claytonille tässä kristillisen uskon sisäistä tunnustuksellista pohdintaa, jossa pyritään selittämään uskon

---

<sup>127</sup> Clayton 1989, 173.

<sup>128</sup> Clayton 1989, 172.

<sup>129</sup> Clayton 1989, 173–174; Scott 2017, luku 1.

<sup>130</sup> Claytonin tarkempi sanamuoto: ”—explanatory assertions may also have an affective, performative, or doxological illocutionary force in the broader context of discourse —”

<sup>131</sup> Clayton 1989, 172. Esimerkki tekijän.

<sup>132</sup> Clayton 1989, 172–173.

<sup>133</sup> Clayton 1989, 174.

<sup>134</sup> Clayton 2008, 172.

<sup>135</sup> Clayton 1989, 161, 171. Lakatosilaista tieteenfilosofiaa teologiaan on soveltanut myös muun muassa Nancey Murphy, katso esim. Murphyn väitöskirja *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (1990).

ydinväitteitä sekä niiden välisiä suhteita toisiinsa ja maailmaan.<sup>136</sup> Hän lainaa Ian Barbourin määritelmää, jonka mukaan teologia on ”paradigmayhteisön systemaattista ja itsekriittistä reflektiota uskomuksiinsa koskien”.<sup>137</sup> Claytonin tapa käyttää teologia-termiä eroaa siis esimerkiksi suomalaisesta akateemisen maailman teologiakäsityksestä, jossa teologia nähdään toisaalta uskontotiedettä, toisaalta filosofiaa lähestyvänä kristillisen uskomusjärjestelmän tarkasteluna ulkoa päin. Tällöin tarkastellaan uskomusjärjestelmän sisäistä koherenssia sekä suhteita muihin uskomusjärjestelmiin, mutta kysymykseen tarkasteltujen väitteiden totuudesta ei varsinaisesti oteta kantaa. Claytonin mukaan taas teologia on nimenomaan totuuteen tähtäävää toimintaa – kuten eri tieteet, myös teologia pyrkii löytämään tosia väitteitä todellisuudesta.<sup>138</sup> Teologia voi olla Claytonin mukaan ”intellektuaalinen opas” uskoville, jotka pohtivat omien uskomustensa asemaa inhimillisessä totuuden etsinnän projektissa.<sup>139</sup>

### **3.3 Kristinuskon kova ydin ja apuhypoteesit**

Jokaisella tutkimusohjelmalla on omat ydinväitteensä. Tällaiseksi ”kovaksi ytimeksi” voidaan Claytonin projektissa katsoa hänen *Predicament*-teoksessa muotoilemansa ”kristillisen propositio” (*Christian proposition*). Claytonin kristillisen proposition mukaan ”perimmäisen todellisuuden itsensä ääretön armo ja myötätunto olivat läsnä ja *jossain mielessä* ovat yhä läsnä” Jeesuksessa.<sup>140</sup> Tämä on se väite, jota teologiassa on jatkuvasti pyritty selittämään ja joka on säilynyt läpi kristillisen teologian historian, vaikka kristityt ovat olleet monista asioista huomattavan erimielisiä aina kristinuskon synnystä lähtien.<sup>141</sup>

Muut teologiset väitteet kristillisen proposition ympärillä ovat Claytonille ikään kuin apuhypoteeseja, joita tutkimuksen edetessä jatkuvasti muokataan. Esimerkiksi panenteistisen jumalakäsityksen muotoilu on nähdäkseni yksi niistä Claytonin ajattelun lokuksista, joissa on kyse kristillisen tutkimusohjelman

---

<sup>136</sup> Tästä edes tutkielmassa käytetään termiä ”teologinen väite” synonyyminä kristillisille uskonnollisille väitteille.

<sup>137</sup> Clayton 1989, 156, 165. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: ”Theology is the systematic and self-critical reflection of a paradigm community concerning its beliefs.” Lainaus on peräisin Barbourin vuoden 1974 teoksesta *Myths, Models and paradigms: A comparative Study of Science and Religion*, 176.

<sup>138</sup> Clayton 2008, 49.

<sup>139</sup> Clayton 2008, 31.

<sup>140</sup> Clayton & Knapp 2011, 124, 141. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: ”The infinite grace and compassion of the ultimate reality itself were present, and in *some sense* continue to be present, in this particular human being [Jesus].” *Predicament*-teoksessa Clayton esittää laajan argumentin perimmäisen todellisuuden luonteesta persoonallisena, katso Clayton & Knapp 2011, 23–43.

<sup>141</sup> Clayton & Knapp 2011, 124.

apuhypoteesin uudistamisesta. Motivaatio klassisen teismin uudelleenmuotoilulle nousee Claytonilla erityisesti jumalallisen toiminnan kriisistä: interventionistinen käsitys jumalallisesta toiminnasta on ristiriidassa empiirisesti havaitun luonnon säännönmukaisen toiminnan kanssa ja lisäksi sen hyväksyminen nostaa niin sanotun ”laiminlyöntiargumentin”: miksi Jumala ei estä täysin turhaa ja kohtuutonta kärsimystä, jos hän kerran on hyvä ja kaikkivoipa.<sup>142</sup>

Clayton näkee, että kristinuskon on tutkimusohjelmansa mahdollista kuitenkin selvittää näistä ongelmista. Tämä kuitenkin vaatii valmiutta muokata tiettyjä apuhypoteeseja, kuten käsitystä Jumalan kaikkivoipuudesta. Claytonin uudelleenmuotoilun mukaan Jumala luodessaan maailman rajoitti vapaaehtoisesti omaa kaikkivaltiotaan ja sitoutui luomansa maailman fysikaalisiin lakeihin. Tämä tarkoittaa, ettei Jumala puutu fysikaalisiin lakeihin eikä luonnonlakeja rikkovia fysikaalisia ihmeitä voi tapahtua.<sup>143</sup> Clayton ei kuitenkaan tahdo täysin hylätä kristillisessä traditiossa kulkenutta käsitystä jumalallisesta toiminnasta. Vaikka Clayton ei pidä uskoa fysikaalisiin ihmeisiin järkevänä, hän löytää sille tilaa inhimillisen tietoisuuden tasolta. Hänen uudistamansa jumalallista toimintaa koskevan hypoteesin mukaan persoonallinen Jumala kykenee vaikuttamaan fysikaalisesta maailmasta emergoituneisiin ihmispersooniin tietoisuuden emergentillä tasolla.<sup>144</sup>

Clayton itse uskoo kristillisen selitysmallin olevan totuudenkaltainen ja siten yhteensovitettavissa muiden todellisuutta onnistuneesti mallintavien tulkintakehysten kanssa. Hänen mukaansa myös teologiassa on kuitenkin otettava vakavasti myös se mahdollisuus, että kristinuskon ydinväitteet eivät pohjimmiltaan olekaan tosia ja että saattaa olla toisia malleja, jotka lopulta selittävät paljon kattavammin kokemuksemme kokonaisuutta. Claytonin mukaan myös teologian tulee integroida sisälleen ”kysymys sen omasta totuudesta”, kuten lakatosilaisten tutkimusohjelmien kuuluu.<sup>145</sup>

## 4 Claytonin käsitys uskomusten rationaalisuudesta

Yllä esiteltiin Claytonin käsitys teologiasta intersubjektiivisiin selityksiin pyrkivänä tutkimusala (*explanatory discipline*), jonka väitteitä tulee arvioida

---

<sup>142</sup> Clayton 2008, 219; Clayton & Knapp 2011, 44–45.

<sup>143</sup> Clayton 2008, 182, 197, 202.

<sup>144</sup> Clayton 2008, 110–111; Clayton & Knapp 2011, 57–58, 62–64. Puheella emergenteistä tasoista viitataan Claytonin emergentistiseen metafyyseen käsitykseen, jonka mukaan todellisuus jakaantuu hierarkkisesti tasoihin. Katso viite 15.

<sup>145</sup> Clayton 1989, 172; Clayton 2008, 27, 55.

hypoteeseina ja arvioida teologista tutkimusohjelman koherenssia suhteessa muunlaisiin selitysmalleihin.<sup>146</sup> Claytonin mukaan teologisten väitteiden rationaalisuuden arviointikin tapahtuu tässä julkisessa tutkimusyhteisön diskurssissa. Hänen rationaalisuuskäsityksensä taustalla vaikuttaa erityisesti Jürgen Habermasin<sup>147</sup> (1929–) kommunikatiivisen rationaalisuuden teoria. Hän antaa omalle näkemykselleen nimityksen ”peirceläis-habermasilainen menetelmällinen käsitys rationaalisuudesta” (*Peircian-Habermasian procedural account of rationality*).<sup>148</sup> Nimi ”menetelmällinen” kuvaa hyvin rationaalisuuden prosessinomaista luonnetta: rationaalisuus ei ole status, joka kerran myönnetään tietylle väitteelle, vaan uskomusten rationaalisuutta jatkuvasti arvioidaan tutkimuksen edetessä. Tässä luvussa tarkastellaan Claytonin rationaalisuuskäsitystä yleisellä tasolla, kun taas luvussa 5 käsitellään tämän käsityksen soveltamista uskonnollisiin uskomuksiin.

#### **4.1 Diskursiivinen rationaalisuus ja dialogin ehdot**

Claytonin mukaan rationaalisuus on sitä, että yksilö tahtoo toimia mahdollisimman todennäköisesti tosien uskomusten pohjalta. Tämä tarkoittaa sitä, että yksilö tahtoo uskoa väitteisiin, jotka ovat vaihtoehtojaan todennäköisemmin tosia. Lisäksi tämä tarkoittaa myös sen varmistamista, että yksilön perusteet uskoa näkemyksiinsä ovat paremmat, kuin syyt hylätä ne.<sup>149</sup> Claytonin mukaan rationaalisuuden vaatimus on ilmiönä universaali, mutta järkevän uskomisen arviointiin ei ole universaaleja kriteerejä, vaan uskomuksen rationaalisuutta arvioidaan aina suhteessa tietyn yhteisön standardein. Tieteessä tämä tarkoittaa, että väitteitä arvioidaan suhteessa asiaan perehtyneiden relevanttien tutkimus- tai asiantuntijayhteisöjen asettamiin hyväksyttävien perusteiden kriteereihin.<sup>150</sup>

Claytonille tärkeä resurssi hänen rationaalisuuskäsityksensä muotoilussa on Jürgen Habermasin diskurssiteoria ja käsitys kommunikatiivisesta rationaalisuudesta. Habermasin teoriassa rationaalisuuden kriteerit ovat diskurssikohtaisia, ja väitteiden arviointi tapahtuu aina tietyssä dialogiyhteisössä yhteisön asettamilla kriteereillä. Tietynlaiset tavat perustella väitteitä, kuten

---

<sup>146</sup> Clayton 1989, 154, 171.

<sup>147</sup> Habermasin ajattelu on tunnettua erityisesti yhteiskuntatieteiden piirissä, missä hänen ”julkisen tilan” käsitteensä (*public sphere*) on määrittänyt vahvasti käsitystä esimerkiksi median roolista ja tehtävästä osana demokraattista yhteiskuntaa. Katso esim. Powell, Jason (2012). *Habermas*. New York: Nova Science Publishers.

<sup>148</sup> Clayton 2008, 56.

<sup>149</sup> Clayton & Knapp 2011, 112.

<sup>150</sup> Clayton & Knapp 1993, 152; Clayton & Knapp 2011, 111.



vetoaminen empiirisiin havaintoihin, ovat yhteisiä kaikille diskursseille, mutta käytännössä rationaalisuuden kriteerit määrittävät sen perusteella, mitä kriteerejä keskustelun osapuolet jakavat.<sup>151</sup> Dialogiin osallistumalla ja altistamalla uskomuksensa muiden osallistujien kritiikille yksilö voi ”lunastaa” (*redeem*) uskomustensa rationaalisuuden, mikäli uskomus on tuon yhteisön kriteerien mukaisesti perusteltu.<sup>152</sup>

Dialogin yhdeksi ehdoksi Clayton nimeää dialogin osapuolten kielten välisen pidon (*traction*), joka jää kuitenkin Claytonin oman selityksen pohjalta käsitteenä hieman hämäräksi.<sup>153</sup> Keskustelukumppaneiden tulisi pyrkiä ”ylläpitää kielensä pitoa”.<sup>154</sup> Pidon ylläpito tarkoittaa Claytonin mukaan intentionaalista pyrkimystä pitää keskustelun osapuolten käsitykset ”kosketuksissa” toisiinsa niin pitkään kuin mahdollista.<sup>155</sup> Pito menetetään silloin, kun yksi osapuoli esittää totuusväitteitä, joita hän ei pyri perustelemaan (*substantiate*) muille.<sup>156</sup> Vetovoiman menettäminen tarkoittaa Claytonin mukaan uhkaa fideismiin päätymisestä.<sup>157</sup>

Ehkä pidon käsitettä voidaan pyrkiä ymmärtämään Habermasin diskurssiteorian kautta, vaikka Clayton itse ei käsitettä selitä Habermasin kautta. Habermasin mukaan onnistuakseen puhetilanne vaatii, että dialogin osapuolet jakavat näkemyksen keskustelun tavoitteista.<sup>158</sup> Claytonille dialogin tavoite on testata väitteiden intersubjektiiivista vakuuttavuutta ja etsiä sitä kautta mahdollisimman todennäköisesti tosia väitteitä. Dialogin osapuolten jakama tahtotila on siis pyrkimys perustella käsityksensä niin, että myös muut toimijat tunnustavat yksilön olevan rationaalinen uskoessaan kyseiseen väitteeseen. Mikäli yksilö ei pyri tarjoamaan keskustelun muille osapuolille selityksiä, jotka noudattavat keskustelun yhteisiä perustelemisen normeja, tällöin pito katoaa eikä voida puhua enää varsinaisesta dialogista. Pito voitaneen siis ymmärtää pyrkimyksenä oikeuttaa väitteensä sellaisin perustein, jotka myös keskustelun muut osapuolet olisivat valmiita hyväksymään.

---

<sup>151</sup> Bohman & Rehg 2017, luku 3.2.

<sup>152</sup> Clayton 2008, 32.

<sup>153</sup> Saman huomautuksen tekee *Adventures*-teoksen toimittanut Zachary Simpson teoksen johdannossa. Simpson 2008, 5.

<sup>154</sup> Clayton 2008, 54. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: ”—maintain traction for their language—”.

<sup>155</sup> Clayton 2008, 72.

<sup>156</sup> Clayton 2008, 54.

<sup>157</sup> Clayton 2008, 62.

<sup>158</sup> Bohman & Rehg 2014, luku 3.1.

Clayton sanoo pidon tarkoittavan myös etsiytymistä dialogiin sellaisten keskustelukumppaneiden kanssa, joihin on eniten kosketuspintaa.<sup>159</sup> Tämä voidaan tulkita hakeutumiseksi dialogiin erityisesti sellaisten alojen kanssa, jotka sekä soveltavat metafysiisiä teorioita omassa tutkimuksessaan ja toisaalta myös nostavat sellaisia omien teorioidensa ylitse ulottuvia kysymyksiä, joihin nuo alat eivät itse kykene vastaamaan. Tällaisten alojen kanssa on eniten sellaisia kysymyksiä, joihin molemmilla tutkimusohjelmilla on jotain sanottavaa.

Tarkastellessaan todellisuudessa käytyjä keskusteluja luonnontieteiden ja kristinuskon välillä Clayton kuitenkin näkee teologeilta usein puuttuvan tahtoa ja rohkeutta aitoon diskursiivisen rationaalisuuden vaatimaan dialogiin. Usein teologit ovat kiinnostuneita siitä, mitä tiede voi kertoa todellisuudesta, mutta samaan aikaan he eivät ole valmiita ottamaan vastaan sitä kritiikkiä, jota tieteen piiristä voisi heidän omia käsityksiään vastaan nousta. Tällöin menetetään juuri yllä mainittu ”pito”, sillä tällöin teologit eivät pyri antamaan millekään uskomuksilleen intersubjektiivisesti arvioitavia perusteita eivätkä ole valmiita ottamaan vastaan noihin perusteisiin kohdistuvaa kritiikkiä.<sup>160</sup> Claytonin mukaan aito dialogi vaatiikin aidosti fallibilistista suhtautumista kaikkiin omiin uskomuksiin, myös teologisiin sellaisiin.<sup>161</sup>

Clayton kutsuu yllä mainitun kaltaisia keskusteluja ”ensimmäisen tason dialogeiksi”. Tällaisia keskusteluja lähempänä todellista dialogia ovat ”toisen tason dialogit”, joissa ollaan valmiita hylkäämään sellaisia käsityksiä, jotka ovat ristiriidassa saatavilla olevan kokonaisevidenssin, siis myös keskustelukumppanilta tulevien näkökulmien ja argumenttien kanssa. Toisen tason dialogissa otetaan vakavasti kysymys omien uskomusten totuudesta ja ollaan valmiita kyseenalaistamaan omia käsityksiä. Keskustelun tavoitteena on löytää yhä parempia eli todennäköisemmin tosia selityksiä pohdittuihin kysymyksiin silläkin uhalla, että dialogin tuloksena omat uskomukset osoittautuvat vähintäänkin epätodennäköisesti tosiksi elleivät mahdottomiksi. Claytonin mukaan tällaisessa dialogissa tarkastelun alla eivät ole vain yksittäiset uskomukset ja teorit, vaan myös kokonaiset teoriajoukot, lakatosilaisittain tutkimusohjelmat. Toisen tason dialogissa tarkastellaan keskenään keskustelevien tutkimusohjelmien selitysvoimaa ja keskinäistä koherenssia.<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> Clayton 2008, 55.

<sup>160</sup> Clayton 2008, 54–55.

<sup>161</sup> Clayton 2008, 27, 55.

<sup>162</sup> Clayton 2008, 54–55.

Clayton lisää ideaalille dialogille kuitenkin vielä yhden vaatimuksen. Tämä ”kolmannen tason dialogi” eroaa toisesta tasosta siinä, että kolmannella tasolla yksilö on paitsi valmis luopumaan niistä uskomuksista, joita vastaan kokonaisevidenssi näyttää asettuvan, mutta hän myös aktiivisesti etsiytyy sellaisiin keskustelukonteksteihin, joissa ”pito” hänen omiensa ja keskustelukumppanin väitteiden välillä on maksimaalinen. Tällöin myös riski omien uskomusten falsifioitumiseen<sup>163</sup> on suurempi. Kuitenkin vain tällaisissa dialogeissa tutkimus saa todella mahdollisuuden edetä, kun väitteiden koherenssia kyetään arvioimaan. Tuloksena saattaa olla intersubjektiivisesti jaettu näkemys, joka parhaassa tapauksessa vastaa paremmin todellisuutta kuin osapuolten keskustelua edeltäneet näkemykset.<sup>164</sup>

Erottelu toisen ja kolmannen tason välillä voi vaikuttaa ensisilmäyksellä heikosti perustellulta, mutta nähdäkseni se on hyvin keskeinen kun tarkastellaan, kuinka Claytonin malli suhteutuu mahdollisuuteen luisumisesta relativismiin. Ilman vaatimusta hankkiutumisesta sellaisiin dialogeihin, joissa keskustelukumppanit kykenevät antamaan relevanttia kritiikkiä, Claytonin malli mahdollistaisi dialogikumppaneiden mielivaltaisen valitsemisen. Tällöin dialogikumppaneiksi olisi mahdollista valita vain hyvin vähäriskisiä keskustelukumppaneita, kuten laajasti samanmielisiä tai sellaisia, joiden kanssa yhteistä kosketuspintaa ei juuri ole, jolloin myöskään purevaa kritiikkiä ei ole odotettavissa. Claytonin mukaan teologian tulee kuitenkin maksimoida ”pitonsa” julkisen evidenssin kanssa ja viedä dialogi niin pitkälle kuin mahdollista. Julkinen evidenssi on vahvimmin perusteltua, joten todennäköisyys lähestyä totuutta on suurin, kun tutkimusta tehdään dialogissa julkisten perusteiden kanssa<sup>165</sup>

## **4.2 Rationaalisen oikeutuksen tasot**

Käytännön elämässä yksilön uskomusten rationaalisuus voi Claytonin mukaan vaihdella eri hetkinä. Tiettyyn väitteeseen uskomisen rationaalisuus voi joko vahvistua tai heiketä sen perusteella, kuinka vahvoiksi väitteen puolesta ja vastaan

---

<sup>163</sup> Claytonin mukaan mitään teoriaa ei voida todellisuudessa täysin lopullisesti falsifioida, sillä myös falsifointi tapahtuu aina jossakin tiettyssä selitysmallissa. Kaikki selitysmallitkin ovat fallibilismin piirissä, joten myöhemmin saattaa osoittautua, että se selitysmalli, jonka sisällä tietty väite on falsifioitu, osoittautuu itse muutoksia kaipaavaksi. Näiden vaadittujen muutosten myötä väitteen falsifikaatio saattaa kumoutua. Claytonille teorian falsifioituminen tarkoittaa pikemminkin yhteisin rationaalisuuden kriteerein arvioituna epärationaaliseksi osoittautumista. Clayton 1989, 34.

<sup>164</sup> Clayton 2008, 55–56.

<sup>165</sup> Clayton 2008, 62.

esitetty perusteet yhteisön rationaalisuuden kriteerien pohjalta arvioidaan.<sup>166</sup>

Antaakseen tarkemman kuvan rationaalisuuden vaihtelusta Clayton kuvaa kuusiportaisen asteikon.<sup>167</sup> Hän sanoo asteikon kuvaavan eri rationaalisen oikeutuksen asteita, jollaisen ”toimija voi katsoa omaavansa luottaessaan [ajattelussaan ja toiminnassaan] tiettyyn väitteeseen tai propositioon.”<sup>168</sup>

Portaittaisesta esitystavasta huolimatta Clayton sanoo rationaalisuuden olevan kuitenkin todellisuudessa liukuma täydestä rationaalisuudesta ei-rationaalisuuteen.

Silti hän katsoo näiden kuuden portaan kuitenkin havainnollistavan, millainen yksilön suhde väitteeseen on liikuttaessa eri kohdissa janaa.<sup>169</sup> Claytonin

kuvaukset kuudelle asteelle ovat seuraavanlaiset:

- (1) S uskoo, että P, ja uskoo myös, että relevantti asiantuntijayhteisö (*relevant community of experts*, tästedes RCE) joko hyväksyy P:n tai hyväksyisi, että P, mikäli RCE:llä olisi pääsy S:n perusteisiin uskoa P.
- (2) S uskoo, että P, muttei oletta RCE:n hyväksyvän uskomusta P, sillä hän uskoo RCE:n olevan erehtynyt P:n suhteen. S katsoo tietävänsä, miksi RCE on erehtynyt ja miten erehdys olisi korjattavissa, hänellä on siis ”erehdyksen teoria” (*theory of error*)<sup>170</sup>.
- (3) S uskoo, että P, muttei oletta RCE:n hyväksyvän uskomusta P. S ei omaa erehdyksen teoriaa selittämään RCE:n poikkeavaa näkemystä. S:n mukaan kysymys on ratkaisemattomasti kiistanalainen. S:llä on kuitenkin mielestään hyvät henkilökohtaiset (esim. kokemukseen pohjautuvat) perusteet uskoa P, ja myös RCE:n tulisi hänen mukaansa pitää näitä perusteita hyvinä hänen asemassaan olevalle. P on rationaalisesti indikoitu sellaisille toimijoille, jotka jakavat samankaltaiset oletukset tai kokemukset S:n kanssa.
- (4) S uskoo, että P, muttei oletta RCE:n hyväksyvän uskomusta P. S ei omaa erehdyksen teoriaa selittämään RCE:n poikkeavaa näkemystä. S:n mukaan kysymys on ratkaisemattomasti kiistanalainen. S:llä on perusteita uskomukselleen, mutta hän ei osaa arvioida, kuinka hyviä nämä perusteet ovat. Perusteet voivat esimerkiksi olla niin monimutkaisia, että ne ovat vaikeasti hahmotettavissa, niitä vastaan

---

<sup>166</sup> Clayton & Knapp 2011, 111.

<sup>167</sup> Clayton & Knapp 2011, 118.

<sup>168</sup> Clayton & Knapp 2011, 114. Tässä muotoilussa näkyy jälleen Claytonin rationaalisen toimijan määritelmä ja kuinka hänen rationaalisuuskäsityksessään on lopulta kyse rationaalisen toimijuuden arvioinnista.

<sup>169</sup> Clayton & Knapp 2011, 134–135.

<sup>170</sup> ”Erehdyksen teorialla” (*theory of error*) Clayton tarkoittaa, että yksilöllä S on selitys sille, miksi RCE on päättänyt hänen kanssaan ristiriitaiseen näkemykseen ja miksi RCE on erehtynyt omassa kannassaan. Clayton käyttää esimerkkinä tapausta, jossa tieteellisessä yhteisössä vallitsee vahva yksimielisyys tietyn historiallisen tapahtuman tapahtumavuodesta. Kuitenkin S löytää todistusaineistoa, joka osoittaa RCE:n näkemyksen olevan erheellinen – S esimerkiksi löytää aiemmin tuntemattoman autenttisen dokumentin, joka kumoaa yhteisön aiemman hypoteesin taohtuman ajankohdasta. Toisenlainen erehtymisen teoria voi koskea esimerkiksi RCE:n toiminnasta tehtyjä havaintoja, S voi esimerkiksi tunnistaa jonkin hyvin laajalle levinneen ennakkoluulon tai vinouman, joka vääristää yhteisön yhteiseksi katsottua näkemystä tiettyyn kysymykseen liittyen. Clayton & Knapp 2011, 112–113.

esitetty kritiikki on vakavaa tai hänen perusteidensa takana olevat kokemuksensa ovat niin vaikeatulkintaisia, että P:n statusta on vaikeaa arvioida. Tällöin hän ei katso, että RCE:n tulisi pitää näitä hyvinä perusteina edes yksilölle itselleen. Hän ei myöskään pidä väitettä P rationaalisesti indikoituna edes itselleen. S:llä on kuitenkin tarpeeksi perusteita uskomukselleen P, jotta tuo uskominen on S:lle yhä rationaalisesti sallittua.

- (5) P on S:lle väitteenä vetoava ja S toivoo P:n osoittautuvan todeksi. S saattaa ajoittain uskoa, että P, mutta samaan aikaan hän ei katso omaavansa riittäviä syitä tälle uskomiselle. Tällä tasolla S on P:n suhteen "etsijä", hän saattaa etsiä vahvistusta P:lle ja toivoo uskovansa P joskus tulevaisuudessa. Yksilö saattaa tehdä valintoja elämässään ikään kuin hän uskoisi P:n olevan totta. Tällä tasolla yksilön asennetta kuvaa nimitys "toivo-plus-usko" (*hope-plus-faith*). Toivo on ikään kuin kognitiivinen periaate, joka ei kuitenkaan riitä uskomiseksi. Perusteita toivolle voi olla vaikeaa antaa, mutta yksilö voi toimiessaan P:n mukaan etsiä vahvistusta sille. Tässä toivon asenteessa ei kuitenkaan ole enää kyse varsinaisesta uskomisesta.
- (6) S ei usko P:n olevan tosi eikä myöskään toivo P:n osoittautuvan todeksi. S pitää P:tä kuitenkin hyödyllisenä metaforana kuvaamaan sellaista propositionia tai niiden joukkoa, jota hän itse pitää totena. Hän saattaa esimerkiksi uskonnollisen rituaalin aikana "pidättäytyä epäuskosta", jos P palvelee jotain tarkoitusta, kuten sosiaalisen koheesion vahvistamista. S kuitenkin alati tietoisesti uskoo, ettei P propositiona ole tosi.<sup>171</sup>

Ensimmäisillä kahdella tasolla yksilö katsoo uskomuksensa rationaalisuusstatuksen olevan selkeä. Hän katsoo uskomuksena perusteiden täyttävän RCE:n uskomisille asettamat rationaalisuuden ehdot, vaikka olisikin niin, että suuri osa yhteisöstä ei tätä tunnista. Yhteisössä vallitseva erimielisyys on tällaisessa tapauksessa kontingentti historiallinen fakta, joka on mahdollista muuttaa tekemällä yhteisön muut jäsenet tietoisiksi S:n perusteista P:lle. Tällöin yhteisön muut jäsenet toimisivat epärationaalisesti, mikäli he näiden vahvempian argumenttien liikuttamina eivät muuttaisi näkemystään.

Kolmannen tason kuvauksessa Clayton puhuu uskomuksista, jotka ovat "ratkaisemattomasti kiistanalaisia" (*irreducibly controversial*). Nämä uskomukset ovat sellaisia intersubjektiivisesti relevantteja hypoteeseja, joiden rationaalisuuteen ei kyetä intersubjektiivisesti yhteisten rationaalisuuden kriteerien pohjalta ottamaan kantaa. Clayton katsoo myös monien teologisten väitteiden olevan ratkaisemattomasti kiistanalaisia. Tällaisten kiistanalaisten väitteiden kohdalla erilaisten väitteiden perustelut voivat vaikuttaa yhtä järkeviltä, vaikka väitteet olisivat ristiriidassa keskenään. Erimieliset yksilöt eivät kykene

---

<sup>171</sup> Clayton & Knapp 2011, 115–118.

myöskään tällaisten uskomusten tapauksessa antamaan toistensa näkemyksille erehtymisen teoriaa. Tällaisia kiistanalaisia uskomuksia voivat olla esimerkiksi sellaiset uskomukset, joiden uskomiseksi yksilöllä on oltava tietynlaisia kokemuksia. Näistä uskonnolliset kokemukset ovat Claytonin mukaan klassisin, mutta eivät ainoa esimerkki. Claytonin mukaan yksilö kuitenkin voi tällaisten uskomusten kohdalla yhä katsoa olevansa rationaalisesti oikeutettu, jos yhteisö hyväksyisi hänen perusteensa riittäviksi kenen vain henkilön kohdalla riittävänä yksityisenä evidenssinä.<sup>172</sup>

Claytonin mukaan yksityinen evidenssin merkitys korostuu erityisesti uskonnollisten kysymysten kohdalla, joiden ratkaisemiseksi julkinen evidenssi ei riitä, mutta jotka voivat olla tärkeydeltään koko elämää määrittäviä.<sup>173</sup> Claytonin käsitys ratkaisemattomasti kiistanalaisista kysymyksistä muistuttaa tässä William Jamesin käsitystä ”aidoista valintatilanteista”. Jamesin mukaan ensisijaisesti evidenssin tulisi ohjata uskomustemme muodostusta, mutta elämässä kohtaamme myös sellaisia pakottavia valintatilanteita, joissa ei kyetä tekemään ratkaisua vaihtoehtojen välillä julkisen evidenssin perusteella. Aidon valintatilanteen kriteereihin kuuluu, että valintaa ei voida mitenkään väistää, ja valinnalla täytyy olla merkitystä eli panosten on oltava suuret. Tavallisissa valintatilanteissa ihmisluonnon tahtova puoli toiveineen, pelkoineen ja ennakkoluuloineen tulisi Jamesin mukaan pyrkiä hiljentämään ja päätöksenteon tulisi tapahtua järjen voimin. Kuitenkin silloin, kun evidenssi ei riitä ratkaisun tekemiseen, on tuon ”inhimillisen tahtovan luontomme” (*our passionate willing nature*) tehtävä ratkaisu. Jamesille tietyt uskonnolliset kysymykset olivat tällaisia aitoja valintatilanteita.<sup>174</sup> Clayton itsekin viittaa Jamesin argumenttiin lyhyesti *Explanation*-teoksessa.<sup>175</sup>

Kolmannella tasolla uskomus on Claytonin mukaan yhä ”rationaalisesti indikoitu” (*rationaly indicated*), vaikka koko muu tutkimusyhteisö ei sitä yksilön kanssa jaa. Tällöin S:n ratkaisevat perusteet uskomuksen takana voivat olla subjektiivisia kokemuksia tai muut sellaiset perusteet, joihin muilla yksilöillä ei

---

<sup>172</sup> Clayton & Knapp 2011, 113–114.

<sup>173</sup> Clayton & Knapp 2011, 21.

<sup>174</sup> Jamesin mukaan tuo ratkaisu voi olla joko sitoutua johonkin vaihtoehtoon tai pidättäytyä valitsemasta eri kantojen välillä. Valitessaan uskoa suuntaan tai toiseen yksilö ottaa riskin totuuden menettämisestä. Valitsemasta pidättäytyessään yksilö välttää riskin väärän uskomuksen omaksumisesta, mutta samalla myös ottaa riskin, että menettää totuuden, jonka uskomuksen omaksumisella olisi saavuttanut. Jamesin mukaan emme pääse tätä tahdon valintaa karkuun, jo usko totuuden olemassaoloon on tällainen intohimoisen luonnon valinta. James 1896, 22.

<sup>175</sup> Clayton 1989, 141.

ole pääsyä.<sup>176</sup> Tällaisessa tilanteessa myös yhteisössä voi olla muita jäseniä, jotka jakavat S:n kanssa saman uskomuksen samankaltaisen henkilökohtaisen evidenssinsä pohjalta. Kuitenkaan nämä perusteet eivät ole julkisia, jolloin yhteisön kaikki jäsenet eivät voi rationaalisina toimijoina omaksua kyseistä uskomusta samalla tavalla kuin tasoilla 1 ja 2.

Myös neljännellä tasolla on yhä kyse ratkaisemattomasti kiistanalaisesta väitteestä. Neljännellä tasolla kuitenkin edes S itse ei kykene arvioimaan S:n henkilökohtaista evidenssiään. Claytonin mukaan tällaisessakin tilanteessa S:lle on yhä ”rationaalisesti sallittua” (*rationally permissible*) uskoa, että P, mikäli hänellä on ”riittävästi” perusteita uskoa väitteeseen.<sup>177</sup> Clayton ei kuitenkaan määrittele, mitä ”riittävät syyt” tässä tarkoittavat. Jamesin ajattelun valossa voitaisiin ajatella, että neljännen tason tilanteessa yksilön valinnassa korostuu tahdon kaltaiset, ei-järjelliset perusteet. Kuitenkin tällaiset epämääräisetkin perusteet voivat olla riittäviä syitä pitäytyä uskomuksessa tilanteessa, jossa julkinen evidenssi ei asetu väitettä vastaan eikä mikään vaihtoehtoinen väite ole P:tä paremmin perusteltu.

Clayton ei tarkemmin avaa, mikä varsinainen ero rationaalisesti indikoitujen ja sallittujen uskomusten välillä on. Eroa voidaan pyrkiä ymmärtämään Claytonin rationaalisen toimijan käsitteen kautta: rationaalinen toimija tahtoo nojata sellaisiin uskomuksiin, jotka ovat muita uskomuksia todennäköisemmin totta. Tämän valossa rationaalisesti indikoitu väite olisi sellainen, jolla on positiivisesti vahvimmat perusteet verrattuna vaihtoehtoihinsa. Tasoilla 1 ja 2 nuo perusteet ovat julkisia, kun taas kolmannella tasolla S nojaa yksityiseen evidenssiin. Neljännellä tasolla taas evidenssi on niin sekavaa, ettei mikään väite näytä selviävän arvioinnista voittajana. Tällöin yksilön on sallittua pitäytyä uskomuksessaan, sillä perusteet eivät riitä myöskään uskomuksen hylkäämiseen tai vaihtoehtoisen väitteen hyväksymiseen. Uskomus on kuitenkin sallittu vain niin kauan, kuin ratkaisevaa evidenssiä ei ole. Ratkaisevaa lisäevidenssiä saataessa joko väitteestä P tulee rationaalisesti indikoitu tai sitten jokin P:n kanssa ristiriidassa oleva väite nousee rationaalisesti indikoiduksi, jolloin S on rationaalisesti velvoitettu hylkäämään uskomuksensa P.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Clayton & Knapp 2011, 114.

<sup>177</sup> Clayton & Knapp 2011, 116.

<sup>178</sup> Rationaalisen sallittavuuden voi nähdä liittyvän Claytonin pragmatistiseksi tai postfoundationalistiseksi luokiteltavaan käsitykseen siitä, että rationaaliseen keskusteluun lähdetään väistämättä jostakin uskomusjoukosta käsin. Arviointi seuraa aina uskomusta – arvioinnin seurauksena uskomus voi muuttua, minkä jälkeen jälleen tuota uudenlaista uskomusta

Rationaalisesti indikoituja ja sallittuja uskomuksia voidaan hahmottaa myös deontologisen ja ei-deontologisen oikeutuskäsityksen kautta. Deontologisen oikeutuskäsityksen mukaan ”S on oikeutettu uskomaan, että *p*, jos ja vain jos S ei ole velvoitettu pidättymään uskomasta, että *p*.” Tämä vastaa Claytonin käsitystä rationaalisesti sallituista uskomuksista. Claytonin rationaalisen indikoimisen käsite taas vastaa ei-deontologista eli ”riittävän todennäköisyyden” oikeutuskäsitystä (*Sufficient Likelihood Justification*, SLJ), jonka mukaan ”S on oikeutettu uskomaan *p*, jos ja vain jos S uskoo, että *p*, tavalla, joka tekee hänen uskomuksestaan riittävän todennäköisesti toden.”<sup>179</sup> Claytonin ajattelussa tällainen todennäköisesti tosia uskomuksia tuottava tapa on uskomuksen altistaminen mahdollisimman intersubjektiiivisen yhteisön tutkimisen alle niin, että keskustelussa on sitouduttu seuraamaan vahvimpia argumentteja. Claytonin rationaalisuuden kuvauksessa on mukana siis molemmat näistä perinteisesti vastakkain asetetuista oikeutuskäsityksistä. Hänen mukaansa väitteitä arvioitaessa tulee aina seurata vahvimmin perusteltuja väitteitä, mutta perusteiden puuttuessa on sallittua pitäytyä vanhassa käsityksessä, vaikka senkään takana ei olisi mainittavia perusteita.

### **4.3 Vertailu reformoituun epistemologiaan**

Keskusteltaessa rationaalisesta indikaatiosta ja sallittavuudesta herää kysymys, kuinka Claytonin käsitys uskomusten oikeutuksesta suhteutuu reformoituun epistemologiaan. Yhdysvaltalaisen filosofi Alvin Plantingan (1932–) reformoitu epistemologia on tunnetuimpia uskonnonepistemologisia malleja, joka pyrkii toimimaan keskitienä jyrkän evidentialismin ja uskomisen ilman perusteita sallivan fideismin välillä. Plantingan malli lieventää evidentialismin vaatimuksia perusteista kaikkien uskomuksien takana, muttei kuitenkaan fideismin tavoin katso kaikkien uskonnollisten väitteiden olevan ehdottomasti oikeutettuja. Nicholas Wolterstorffin (1932–) kanssa kirjoittamassaan teoksessa *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (1983) Plantinga määritteli uskomuksen olevan tiedollisesti taattu (*warranted*), mikäli väitteellä on jokin perusta (*grounded*) eikä sille ole tunnettuja kumoajia, joihin ei olisi kyetty vastaamaan.<sup>180</sup>

---

arvioidaan. Tällöin siis neljännen tason tilanteessa, jossa intersubjektiiivisia keinoja uskomuksen arvioimiseen ei ole, uskomuksen voidaan nähdä olla tavallaan sallitusti rauhassa aina siihen asti, kun relevanttia lisäevidenssiä mahdollisesti joskus saadaan ja yksilön ja yhteisön arvio perusteista voi selkiytyä.

<sup>179</sup> Steup & Neta 2020, luku 3.1.

<sup>180</sup> Forrest 2017, luku 7. Myöhemmin Plantinga satoi grounded-käsitteen yksilön kognitiivisten kykyjen asianmukaiseen toimintaan: yksilön uskomus on tiedollisesti taattu, mikäli uskomuksen



Reformoitua epistemologiaa käytetään terminä nykyään kuitenkin laajemmin kuin viittaamaan pelkästään Plantingan omaan näkemykseen. Peter Forrestin mukaan reformoitua epistemologiaa voidaan suuntauksena luonnehtia karkeasti niin, että sen kannattajat hyväksyvät uskomusten perusteiksi myös subjektiivisen evidenssin kuten uskonnolliset kokemukset silloin, kun väitteelle ei ole löytynyt ylitsepääsemättömiä kumoajia.<sup>181</sup>

Clayton itse kritisoi Plantingan reformoitua epistemologiaa jo *Explanation*-teoksessa. Hänen mukaansa intuitiivinen taipumuksemme pitäytyä uskomuksissamme niiden kumoajien puuttuessa ei anna uskomuksillemme ”positiivista episteemistä painoarvoa”, kuten Plantingan käsitys ”aidosti perustavista uskomuksista” näyttäisi oletavan.<sup>182</sup> Claytonin mukaan Plantingan mallissa ”todistustaakka vieritetään väitteen kyseenalaistajan harteille” pohjimmiltaan foundationalistisin perustein. Plantingan tapauksessa uskomusten perustavuus vain rakentuu negatiivisesti kumoajien puuttumisen varaan, mutta lopputulos on yhtä foundationalistinen kuin se foundationalismi, jonka Plantinga pyrki mallillaan korvaamaan.<sup>183</sup>

Claytonin oma käsitys eroaa reformoidusta epistemologiasta juuri siinä, että pelkkä kumoajien puute ei tee uskomuksesta positiivisesti rationaalista. Claytonille uskomukset, joita ei kyetä kumoamaan, muttei varsinaisesti myöskään perustelemaan, ovat rationaalisuuden kannalta ei-moitittavia, mutteivät rationaalisia. Clayton määritteli rationaalisuuden pyrkimyksenä toimia mahdollisimman todennäköisesti tosien väitteiden pohjalta, mutta neljännessä tason uskomusten kohdalla tätä kriteeriä ei oikeastaan kyetä arvioimaan. Tällöin voidaan jamesiläisittäin ajatella, että yksilön on omalla riskillään sallittua, siis eituomittavaa, luottaa kyseiseen väitteeseen. Claytonin epistemologia on nähdäkseni luokiteltavissa evidentialistiseksi, mutta se on sallivampi kuin evidentialismin ääriyypit, jotka kieltävät perusteettomat uskomukset.

---

synnyttänyt tilanne oli sellainen, jossa yksilön kognitiiviset kyvyt toimivat asianmukaisesti. Forrest huomauttaa, että Plantingan myöhempi käsitys jättää kuitenkin huomiotta varsinaisesti kysymyksen uskomusten oikeutuksesta, vaan puhuu pelkästään siitä, millä perusteella voimme luottaa uskonnollisiin uskomuksiimme.

<sup>181</sup> Forrest 2017, luku 7.

<sup>182</sup> Clayton 1989, 16. Plantinga on sittemmin hieman päivittänyt malliaan ja nostanut teoriansa keskipisteeseen kognitiivisten kykyjen asianmukaisen toiminnan perustavien uskomusten totuuden takaajina. Myös Clayton on tietoinen tästä päivityksestä jo 1989 teoksessaan, hän huomauttaa Plantingan tuolloin vielä ilmestymättömissä Gifford-luennoissa muotoilevan tämänkaltaista näkemystä. Clayton 1989, 16; Forrest 2017, luku 7.

<sup>183</sup> Clayton 1989, 16. Reformoidun epistemologian kritiikistä katso esim. Koistinen 2000.

#### 4.4 Uskomisen määrittely

Claytonin rationaalisuusasteikon viidennellä ja kuudennella tasolla uskomisen väitteeseen P ei ole rationaalisesti edes sallittua, vaan muut, P:n kanssa ristiriitaiset uskomukset ovat korvanneet P:n. Vaikka kummallakaan tasolla ei voida Claytonin mukaan puhua uskomisesta, kuitenkin viidennellä tasolla S yhä toivoo, että P sittenkin osoittautuisi todeksi. Viidennellä tasolla S myös saattaa toimia väitteen P mukaan ilman, että hän todella uskoo siihen. Claytonin mukaan tällä tasolla toivo (*hope*) ottaa uskomisen paikan, kun yksilö ohjaa elämäänsä toivoen P:n osoittautuvan sittenkin todeksi, vaikka perusteet ovat tällä hetkellä P:tä vastaan.<sup>184</sup>

Viidennellä tasolla P:n semanttinen sisältö säilyy ja käytännön seuraukset ovat samat kuin jos kyseessä olisi ”todellinen uskominen” (*actual belief*) ainakin niiltä osin, kun S toimii P:n mukaan. Kuudennella tasolla taas S ei usko P:n olevan totta, mutta näkee proposition P viittaavan lauseen olevan hyödyllinen. Tämän takia S myös saattaa hyödyntää tuota lausetta omassa elämässään.<sup>185</sup> Tärkeää tässä on huomata, että kuudennella tasolla väitteen P semanttinen sisältö katoaa. Samalla katoavat myös ne käytännön seuraukset, joita väitteeseen P uskomisella tai sen toivomisella olisi S:n elämässä.

Erityisesti näiden kahden viimeisen tason yhteydessä voidaan kysyä, kuinka Clayton ymmärtää ”uskomisen” (*belief*) käsitteenä.<sup>186</sup> Hän mainitsee *Predicament*-teoksessa uskomisen olevan asteittaista, muttei avaa omaa näkemystään sen tarkemmin. Jossain määrin Clayton näyttää myös erottavan uskomisen toiminnasta, sillä viidennellä tasolla yksilö saattaa toimia ikään kuin uskoisi väitteen olevan totta, vaikkei todella usko. Tällöin yksilö toimisi epärationaalisesti ja omia todellisia uskomuksiaan vastaan, ainakin silloin, mikäli hänen uskomusjärjestelmäänsä kuuluu uskomuksia, jotka ovat ristiriidassa P:n kanssa. Tekemällä tällaisen erottelun uskomisen ja toiminnan välillä Clayton poikkeaisi häntä muuten niin lähellä olevasta pragmatistisesta filosofiasta. Jo William James määritteli uskomisen kytkeytyvän vahvasti valmiuteen toimia väitteen mukaisesti.<sup>187</sup> Nykypäivän pragmatisteista esimerkiksi Haack esittää uskomisen malliksi Pricen multidispositionaalisuus-teoriaa. Teorian mukaan

<sup>184</sup> Clayton 2008, 30; Clayton & Knapp 2011, 116–117.

<sup>185</sup> Clayton & Knapp 2011, 116–117.

<sup>186</sup> Claytonin tavassa käsitellä yksilön suhdetta uskomiseen on myös vahva voluntaristinen oletus, mutta olen rajannut kysymyksen uskomisen tahdonvaraisuudesta tarkasteluni ulkopuolelle.

Keskustelua uskomusten tahdonvaraisesta valitsemisesta katso esim. Reichenbach 2012.

<sup>187</sup> James 1896, 15.

yksilön uskomisasennetta mitataan tämän taipumuksella verbaaliseen ja ei-verbaaliseen käytökseen. Haackin oman esimerkin mukaan hänen itsensä voidaan sanoa uskovan väitteeseensä ”Jää on tarpeeksi vahvaa kantamaan painoni”, mikäli hän on sekä taipuvainen sanallisesti myöntämään (*assent*) tuon väitteen että valmis fyysisesti marssimaan jäälle olettaen, että hän ei tahdo vajota jään läpi kylmään veteen. Haack sanoo tällaisen käsityksen muistuttavan myös Peircen ajattelua.<sup>188</sup> Jatkotutkimuksessa olisi kiinnostavaa perehtyä syvemmin Claytonin uskomisen käsitteeseen ja tarkastella, olisiko esimerkiksi Haackin esittelemällä Pricen mallilla annettava Claytonin ajattelulle.

## 5 Teologisten väitteiden arviointi

Kiistanalaisiin väitteisiin uskomisen on siis Claytonin mukaan rationaalisesti sallittua. Tässä luvussa tarkastellaan, kuinka hän soveltaa rationaalisuuskäsitystään uskonnollisiin ja erityisesti kristillisiin väitteisiin. Luvussa myös verrataan Claytonin ajattelua niin kutsuttuun näkökulmarelativismiin sekä kriittiseen tieteelliseen realismiin.

### 5.1 Rationaalisuusyhteisöt ja teologisten väitteet

Claytonin mukaan uskonnolliset uskomukset ovat usein vastausyrityksiä julkiseen evidenssiin nähden ratkaisemattomiin kysymyksiin, jolloin uskonnolliset uskomukset sijoittuvat Claytonin kuvaamille rationaalisuustasoille 3 ja 4. Näille tasoille asettuvat kaikki sellaiset uskomukset, joiden väliltä julkisen tutkimusyhteisön rationaalisuuden kriteerit eivät kykene tekemään ratkaisua. Nämä uskomukset ja kokonaiset selitysmallit voivat olla keskenään ristiriitaisia, mutta julkisen evidenssin kanssa ne ovat yhtä koherentteja.<sup>189</sup>

Claytonin mukaan valinta eri uskonnollisten traditioiden väliltä onkin julkisen evidenssin alideterminoima.<sup>190</sup> Tällaisiin uskonnollisiin väitteisiin uskomisen ei siis ole koskaan rationaalisesti indikoitua, mutta se voi olla rationaalisesti sallittua. Julkisen evidenssin puute ei siis itsessään velvoita yksilöä luopumaan omista uskomuksistaan eikä pelkkä yksilöiden välinen erimielisyys synnytä rationaalista velvollisuutta pidättäytyä uskomuksista. Samalla yksilön täytyy kuitenkin tunnistaa, ettei tutkimusyhteisöllä ole erityisiä syitä pitää hänen

---

<sup>188</sup> Haack 1993, 173–174. Haack viittaa Peircen tekstien kokoelmaan *Collected Papers*, 5.12.

<sup>189</sup> Clayton & Knapp 2011, 71–73.

<sup>190</sup> Clayton & Knapp 2011, 75.

uskomustaan positiivisessa episteemisessä arvossa, sillä hänen perusteensa ovat yksityisiä tai epäselviä niin, ettei yhteisö kykene ottamaan niihin kantaa.<sup>191</sup>

Pohdittaessa mahdollisia ”yksityisiä perusteita” huomataan, että kun julkiset rationaalisuuden kriteerit ovat kyvyttömiä arvioimaan uskomuksia, yksilö yhä kuitenkin hyödyntää jonkinlaisia rationaalisuuden kriteerejä arvioidessaan yksityisiä perusteitaan. Yksilön on välttämätöntä hyödyntää jonkinlaista täydentävää kriteeristöä esimerkiksi päättäessään, millaiseen yksityiseen evidenssiin hän on itse valmis luottamaan, vaikka julkinen tutkimusyhteisö ei pitäisi kyseenomaiseen evidenssiin nojaamista rationaalisena. Siirtymä rationaalisuuden toiselta tasolta kolmannelle voidaankin hahmottaa myös siirtymisenä ikään kuin rationaalisuus- tai tutkimusyhteisöstä toiseen tai pikemminkin julkisesta keskustelusta rajatumpaan diskurssiin, joka hyödyntää julkisten kriteerien lisäksi myös sellaisia perusteita, jotka ovat julkisten kriteerien ulottumattomissa. Tällaisessa siirtymässä rationaalisuuden kriteerit siis laajenevat, mutta julkiset kriteerit pysyvät samalla yhä voimassa. Lakatosilaisittain siirtymästä voitaisiin puhua siirtymisenä julkisesta keskustelusta tietyn tutkimusohjelman sisällä käytävään keskusteluun.

Tällainen siirtyminen julkisesta tutkimusyhteisöstä spesifiin tutkimusohjelmaan käy myös hyvin eksplisiittisesti ilmi *Predicament*-teoksessa. Kirjan aluksi Clayton pyrkii hahmottelemaan julkisiin perusteisiin nojaten universaalisti hyväksyttävää metafyyssistä teoriaa. Clayton katsoo muotoilemansa ”minimaalisesti personalistisen teismin” (*minimally personalistic theism*, MPT) olevan tällainen julkisin kriteerein rationaalisesti indikoitu malli. Hän sijoittaa MPT:n rationaalisuusasteikkonsa toiselle tasolle – julkinen tutkimusyhteisö ei hyväksy teoriaa, mutta Clayton katsoo kykenevänsä antamaan hyvät julkiset perusteet väitteelleen ja selittämään, kuinka muu tutkimusyhteisö on tässä kysymyksessä erehtynyt.<sup>192</sup>

Kuitenkaan Clayton ei tyydy tähän hyvin yleisluontoiseen teismin muotoon, vaan siirtää metafyyssiset pohdintansa kristillisen maailmankatsomuksen sisään. Perusteena kristinuskon valitsemiselle hän vetoaa omaan kokemukseensa kristinuskon puhuttelevuudesta – hän siis soveltaa sellaisia henkilökohtaisia

---

<sup>191</sup> Clayton & Knapp 2011, 76–77.

<sup>192</sup> Clayton & Knapp 2011, 70, 119. Claytonin argumentin arviointi jätetään tässä jatkotutkimuksen tehtäväksi. Huomautettakoon kuitenkin, että Clayton vetoaa argumentissaan inhimilliseen toimijuuteen perusteena olettaa myös ”perimmäisen todellisuuden” olevan myös tavalla persoonallinen. Tämänkaltaista tapaa argumentoida teismin puolesta julkisesti

rationaalisuuden kriteerejä, jotka hyväksyvät uskomisen perusteeksi senkaltaisen kokemuksen kuin hänellä on. Clayton käyttää tässä esimerkkinä omaa siirtymäänsä kristinuskon piiriin, mutta huomauttaa asetelman olevan samankaltainen myös niiden kohdalla, jotka tuntevat vetoa toisenlaisia traditioita ja uskomusjärjestelmiä kohtaan.<sup>193</sup> Kristinuskon piiriin siirtymisen lisäksi Clayton tekee samankaltaisia siirtymiä myös kristillisen teologian sisällä ja ilmoittaa niistä myös lukijalleen. Esimerkiksi Jeesuksen erityisyyttä pohtiessaan hän tekee oletuksia, joiden hän näkee osalle yleisöstään olevan mahdottomia hyväksyä, ja sanoo siksi ”kunnioittavasti tiedostavansa”, että osan lukijoista kanssa tiet tässä kohden eroavat.<sup>194</sup>

Claytonin mukaan uskomukset ovat kuitenkin aina sitä rationaalisempia, mitä julkisempia ja yleisempiä niiden takana olevan päättelyn lähtökohdat ovat. Tämän takia yksilön tulee pyrkiä altistamaan intersubjektiiviselle arvioinnille myös ne uskomukset, joiden takana ei ole täysin julkisia perusteita. Tällöin yksilö soveltaa omia rationaalisuuden kriteerejään valikoidessaan, ketkä muodostavat hänelle tällaisen tarkemmin rajatun relevantin asiantuntijayhteisön. Tuota uutta yhteisöä yhdistävät nämä ei-universaalit rationaalisuuden kriteerit. Vaikka yksilö on siis tavallaan vapaa täydentämään kriteerejä uskomustensa perusteille, intersubjektiivisuuden vaatimus ohjaa Claytonin mallin pois kaiken sallivasta relativismista. Claytonille yleisen tutkimusyhteisön kriteerit ovat ensisijaisia, jolloin ne rajoittavat sitä, millaisiin täydentäviin rationaalisuuskäsityksiin yksilön on rationaalisesti sallittua nojata. Täydentäviä rationaalisuuden kriteerejä ei voida valita täysin mielivaltaisesti, vaan niitä ja niiden tuottamia väitteitä arvioidaan aina suhteessa näihin julkisiin kriteereihin – mikään uskomus, jonka perusteet ovat ristiriidassa julkisten kriteerien kanssa, ei voi olla rationaalisesti sallittu. Näin minkään yhteisön ei ole rationaalisesti edes sallittua uskoa esimerkiksi maapallon olevan litteä, vaikka heidän autoritäärisissä pyhissä teksteissään yksiselitteisesti väitettäisiin niin. Julkisten arviointikriteerien ja evidenssin valossa kun on äärimmäisen epätodennäköistä, että tiedeyhteisö olisi asiasta niin totaalisen erehtynyt ja maapallo kaikesta evidenssistä huolimatta lähestyisi muodoltaan sittenkin pannukakkua.

---

rationaalisena käsityksenä on kritisoinut muun muassa Fabio Gironi käyttäen esimerkkeinä Alister McGrathiä ja Claytonin panenteistikollega John Polkinghornea. Gironi 2012, 50–51, 64–65.

<sup>193</sup> Clayton & Knapp 2011, 77.

<sup>194</sup> Clayton & Knapp 2011, 96.

## 5.2 Clayton ja kriittiset -ismit

Nähdäkseni Clayton tulee rationaalisuuskäsityksellään hyvin lähelle suomalaisen filosofi Antti Hautamäen muotoilemaa ”kriittistä relativismia”. Hautamäen kriittinen relativismi rakentuu näkökulmien moninaisuudelle samalla tavoin, kuin Clayton nojaa erilaisten selitysmallien pluralismiin: ei ole yhtä oikeaa tapaa tarkastella ja kuvata todellisuutta, vaan eri näkökulmista poimitaan eri aspektoja todellisuuden luonteesta.<sup>195</sup> Tämän takia tutkimusta tehtäessä olisi Hautamäen mukaan tärkeää olla tietoisia siitä näkökulmasta, josta tutkimusta tehdään, sen mukanaan tuomista oletuksista ja valinnoista, jotka erottavat kyseisen näkökulman vaihtoehdoistaan.<sup>196</sup> Kuten Clayton, myöskään Hautamäki ei hyväksy kaiken sallivaa ”anything goes”-relativismia, vaan hänen mukaansa erilaisia tulkintakehyksiä on mahdollista arvioida.<sup>197</sup> Eri näkökulmia voidaan tarkastella objektiivisuutta lähestyen ryhtymällä näkökulmien väliseen dialogiin, jossa näkökulmista nousevia väitteitä pyritään tuomaan sellaiseen muotoon, jossa ne ovat ymmärrettäviä yli näkökulmarajojen. Hautamäen mukaan postmodernin relativismin epäonnistuminen on juuri siinä, että se vetää näkökulmien pluralismista johtopäätöksen, että erilaiset näkökulmat ovat täysin yhteismitattomia eikä niiden kykyä tavoittaa todenmukaisia kuvauksia maailmasta kyetä arvioimaan.<sup>198</sup> Hautamäen malli korostaakin näkökulmien välisen dialogin tärkeyttä: ”Pluralismi ei oikeuta meitä välinpitämättömyyteen muiden näkemyksiä kohtaan.”<sup>199</sup>

Hautamäen lisäksi kiinnostava vertailukohta Claytonin mallille on tieteenfilosofiassa kriittiseksi realismiksi kutsuttu suuntaus, joka on kriittisen relativismin kanssa hyvin samankaltainen. Kriittisessä realismissa fallibilismi yhdistyy epistemeeseen optimismiin eli luottamukseen, että tutkimuksen kautta voidaan saavuttaa paremmin ja paremmin todellisuutta vastaavia uskomuksia. Osa filosofiasta pitää myös käsitystä todellisuuden kerrostumisesta toisiinsa redusoitumattomiin tasoihin kriittisen realismin keskeisenä piirteenä.<sup>200</sup>

Historiallisesti termiä ”kriittinen realismi” käytti ensimmäisenä Roy Wood Sellars

---

<sup>195</sup> Hautamäki 2018, 213–214.

<sup>196</sup> Hautamäki 2018, 221.

<sup>197</sup> Hautamäki 2018, 213–214.

<sup>198</sup> Hautamäki 2018, 240. Tällainen asettuminen kahden poolin väliin muistuttaa vahvasti myös Claytonin kuvausta Lakatosin tieteenfilosofian asettumisesta popperilaisen objektivismin ja kuhnilaisen yhteismitattomien paradigmojen väliin. Clayton 1989, 49–50.

<sup>199</sup> Hautamäki 2018, 223, 225. Hautamäki myös hyödyntää Habermasin kommunikatiivisen rationaalisuuden teoriaa.

<sup>200</sup> Losch 2009, 97.

vuoden 1912 teoksessaan *Critical Realism*. Sellarsin ajatuksia kehitti eteenpäin hänen poikansa Wilfrid Sellars ja myöhemmin Sellarseja seuranneita teoreetikkoja ovat muun muassa Karl Popper sekä suomalainen tieteenfilosofi Ilkka Niiniluoto, johon myös Hautamäki viittaa projektinsa yhtenä taustavaikuttajana.<sup>201</sup>

Niiniluodon kriittisen tieteellisen realismin taustalla vaikuttaa vahvasti Charles Peircen filosofia, kuten Claytonillakin.<sup>202</sup> Seuraavassa Claytonin epistemologiaa vertaillaan lyhyesti Niiniluodon ”kriittiseen tieteelliseen realismiin” (*critical scientific realism*).

Niiniluoto nimeää kriittiselle tieteelliselle realismille kuusi ehtoa, jotka erottavat sen vaihtoehtoistaan. Ensimmäinen ehto on ontologinen realismi, joka erottaa kriittisen realismin antirealistisista malleista. Toinen ehto on semanttinen realismi, joka nojautuu tarskilaiseen malliteoreettiseen totuuden korrespondenssiteoriaan.<sup>203</sup> Semanttisen realismin mukaan lauseet voivat olla tosia tai epätosia, vaikkei meillä ole varmoja keinoja tuon totuusarvon määrittämiseen. Toisella ehdolla kriittinen tieteellinen realismi erottautuu pragmatismista, jossa korrespondenssista luovutaan ja totuuden kriteeriksi nostetaan esimerkiksi koherenssi muiden uskomusten kanssa tai tiedeyhteisön konsensus.<sup>204</sup> Pragmatisteilla Niiniluoto tarkoittaa tässä yhteydessä klassisista pragmatisteista William Jamesia ja John Deweyä sekä neo-pragmatisteja, kuten Richard Rortya.<sup>205</sup> Hän ei mainitse Peirceä tai peirceläisiä uuspragmatisteja kuten Susan Haackia, jotka pitävät oikeutusteoreettisesta pragmatismistaan huolimatta yhä kiinni jonkinlaisesta totuuden korrespondenssiteorian muodosta. Toiseen ehtoon Niiniluoto sisällyttää myös käsityksen tieteellisestä tutkimuksesta parhaana indikaattorina totuudelle – tässä hän on siis hyvin peirceläinen ja myös määrittelee Peircen kriittiseksi tieteelliseksi realistiksi.<sup>206</sup> Näiden ensimmäisten ehtojen osalta Clayton on Niiniluodon kanssa samoilla linjoilla, kuten tutkielman luvussa 2 kävi ilmi.

Kolmannen ehdon mukaan käsitteitä ”totuus” ja ”epätotuus” voidaan soveltaa periaatteessa kaikkiin tutkimuksen kielellisiin tuotoksiin, esimerkiksi

---

<sup>201</sup> Hautamäki 2018, 251.

<sup>202</sup> Niiniluoto 1999, vi–ix.

<sup>203</sup> Niiniluoto 1999, 10.

<sup>204</sup> Niiniluoto 1999, 11–12. Niiniluoto mainitsee toisella ehdolla erottautuvansa myös epistemologisesta anarkismista, joka hylkää koko totuuden käsitteen, sekä semanttisista antirealisteista, konstruktivisteista ja sisäisistä realisteista, kuten Hilary Putnamista ja Raimo Tuomelasta.

<sup>205</sup> Niiniluoto 1999, 11–12.

<sup>206</sup> Niiniluoto 1990, 12.

teoreettisten entiteettien olemassaoloväitteillä on totuusarvo. Tällä ehdolla kriittinen tieteellinen realismi erottautuu instrumentalismista ja deskriptiivisestä empirismistä.<sup>207</sup> Neljäs ehto on pyrkimys totuuteen. Kriittisen realismin mukaan tiede tähtää totuuteen ja tieteessä ollaan kiinnostuneita teorioiden totuusarvosta.<sup>208</sup> Myös Claytonin mukaan kaikki tutkimus teologia mukaan lukien tähtää totuuteen ja niin tieteellisillä kuin teologisilla väitteillä on totuusarvo, vaikka emme kykenisikään varmuudella tuota totuusarvoa määrittämään.<sup>209</sup>

Viidenneksi ehdoksi Niiniluoto nimeää fallibilismin, joka yhdistetään episteemiseen optimismiin – erehtymisen mahdollisuudesta huolimatta totuutta voidaan kuitenkin lähestyä ja myös tuota lähestymistä on mahdollista arvioida rationaalisesti. Tällä ehdolla kriittinen realismi eroaa Niiniluodon mukaan toisaalta naiivista realismista, joka luottaa kykyymme tunnistaa erehtymättömästi tosia väitteitä, ja toisaalta skeptisismistä, joka kiistää mahdollisuutemme arvioida väitteiden totuutta.<sup>210</sup> Kuudennen ehdon mukaan tieteen menestystä selittää parhaiten oletus, että ”tieteelliset teoriat ovat suunnilleen tosia tai relevanteilta osin tarpeeksi lähellä totuutta.”<sup>211</sup> Tämän pohjalta on Niiniluodon mukaan rationaalista luottaa tieteellisten metodien kykyyn korjata itseään ja johtaa käsityksiämme lähemmän totuutta.<sup>212</sup> Claytonin ajattelun keskeisiä piirteitä ovat sekä fallibilismi että pyrkimys arvioida totuuden lähestymistä tarkastelemalla uskomusten ja selitysmallien koherenssia sekä suhteessa julkisin kriteerein hyväksyttyyn evidenssiin että näiden mallien sisällä. Clayton pitää tieteellisiä väitteitä episteemisesti vahvimmassa asemassa, sillä tieteessä vaatimus perusteiden julkisuudesta ja koherenssista on valettu tieteellisen metodin rakenteeseen, jolloin tieteellisten teorioiden voidaan luottaa suuremmalla varmuudella lähestyvän totuutta.<sup>213</sup>

Clayton voidaan näiden kriteerien pohjalta lukea kriittisen tieteellisen realismin piiriin, vaikka hän ei itse tuota nimitystä käytä eikä viittaa Niiniluotoon tai Sellarseihin. Claytonin ajattelulla on kuitenkin vahva kytkös krittiseen

---

<sup>207</sup> Instrumentalistit ovat kiinnostuneita vain teorioiden toimivuudesta eivätkä esimerkiksi kysy, onko jokin teoreettinen entiteetti todella olemassa. Deskriptivismiin mukaan taas teoriat pyrkivät vain kuvaamaan todellisuudessa ilmeneviä lainalaisuuksia. Tiede ei pyri selittämään ilmiöitä, vaan ainoastaan kuvaamaan empiirisiä havaintoja. Niiniluoto 1980, 216–217, 228.

<sup>208</sup> Niiniluoto 1999, 10.

<sup>209</sup> Clayton 2008, 49.

<sup>210</sup> Niiniluoto 1999.

<sup>211</sup> Niiniluoto 1999, 10. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: ”The best explanation for the practical success of science is the assumption that scientific theories in fact are approximately true or sufficiently close to the truth in the relevant respects.”

<sup>212</sup> Niiniluoto 1999, 10.



realismiin Peircen, Popperin ja Popperin oppilas Lakatosin kautta. Tässä yhteydessä on hyvä peilata Claytonin ajattelua myös siihen ”kriittiseen realismiin”, joka on hyvin yleistä tiede-uskonto-diskurssissa. Kriittistä teologista realismia ovat puolustaneet muun muassa Ian Barbour, Arthur Peacocke, John Polkinghorne ja Alistair McGrath. Listaa tarkasteltaessa huomataan, että tästä joukosta löytyvät panenteistikollegat Polkinghorne ja Peacocke, joiden ajatteluun Clayton viittaa teologisissa pohdintoissaan. Päällepäin olisi siis luonnollista liittää Clayton kriittisten teologisten realistien joukkoon.

Kuitenkaan näiden kriittisten realismien suhde toisiinsa ei ole aivan yksiselitteinen. Andreas Losch on analysoinut kriittisten teologisten realistien tekstejä ja päätyntä käsitykseen, että ”kriittinen realismi” on teologisessa kontekstissa keksitty jokseenkin irrallaan tieteenfilosofisesta keskustelusta. Losch on havainnut, ettei ”kriittisen realismin” tiede-uskonto-keskusteluun tuonut Ian Barbour viittaa lainkaan Sellarseihin tai heidän seuraajiinsa, vaan näyttää keksineen termin itse erottautuakseen naiivista realismista<sup>214</sup> suhteessa teologisiin väitteisiin.<sup>215</sup> Polkinghorne ja Peacocke taas ovat kehitelleet tätä kriittistä realismia eteenpäin Barbourin ajattelun pohjalta. Vaikka kriittisellä teologisella realismilla on tieteenfilosofisen kriittisen realismin kanssa yhteisiä piirteitä, kuten fallibilismi ja episteeminen optimismi, ei niiden yhteydessä voida ilman tarkempaa analyysiä puhua samasta suuntauksesta.<sup>216</sup> Myös kriittiseksi teologiseksi realistiseksi tunnustautuvien itsensä joukosta on noussut huoli tiede-uskonto-diskurssin irtautumisesta muusta yleisestä filosofisesta tutkimuksesta. Esimerkiksi Alistair McGrath on syyttänyt teologeja nurkkakuntaistumisesta ja sokeudesta tieteenfilosofista kriittistä realismia koskevaa keskustelua kohtaan. McGrath itse hyödyntää yhteiskuntatieteiden filosofi Roy Bhaskarin (1944–2014) kriittistä realismia oman kriittisen teologisen realisminsa taustalla.<sup>217</sup>

Nähdäkseni Claytonia ei voida suoralta kädeltä liittää perinteiseen kriittiseen teologiseen realismiin. Clayton viittaa kyllä ajattelussaan niin

---

<sup>213</sup> Clayton 2008, 49, 51.

<sup>214</sup> ”Naiivista” realismista erilleen julistautuminen on Loschin mukaan keskeinen piirre kriittisten realistien kuvauksissa omasta kannastaan. Loschin mukaan kriittisen realismin määrittely naiivin realismin vaihtoehtona on kuitenkin ongelmallista, sillä ”naiivista” realismista uhkaa muodostua olkiukko, jota kukaan ei ole valmis tunnustamaan kannattavansa. Tällöin kriittisen realismin määrittelystä ”ei-naiivina” ei juurikaan ole apua pyrittäessä erottamaan se tieteenfilosofisen realismin muista haaroista. Losch 2009, 88.

<sup>215</sup> Losch 2009, 89–90.

<sup>216</sup> Losch 2009, 98.

Barbouriin, Polkinghorneen kuin Peacockeenkin, mutta tämä tapahtuu teologian sisällä käytävässä keskustelussa. Claytonin panenteisti- ja prosessifilosofikollegat toimivat hänelle resurssina erityisesti panenteismiin liittyvissä pohdinnoissa, mutta metatasolla käytävässä epistemologisessa ja metodologisessa keskustelussa Clayton siis ohittaa teologian piirissä käydyn keskustelun kriittisestä realismista ja viittaa itse suoraan Peirceen, Popperiin, Lakatosiin ja muihin tieteenfilosofisiin lähteisiin.

### **5.3 Kysymys teologian julkisesta relevanssista**

Kriittistä teologista realismia vastaan on esitetty kritiikkiä, jonka tehoa voidaan tarkastella myös Claytonin kohdalla, vaikka Claytonia ei yksiselitteisesti tule liittää tähän joukkoon. Filosofi Fabio Gironin mukaan kriittiset teologiset realistit ovat ”kaapanneet kriittisen realismin” apologeettisiin tarkoituksiinsa. Gironin mukaan tällaiset teologit väittävät tieteen ja teologian olevan episteemisesti samankaltaisessa asemassa perusteenaan, että molemmat alat pyrkivät tosiin rationaaliin uskomuksiin perimmäisestä todellisuudesta. Teologit käyttävät hyödykseen kriittiseen realismiin usein liittyvää taso-ontologiaa, jonka turvin he olettavat olemassa olevaksi koko todellisuuden perustana olevan jumalallisen ”tason”, jota teologia tutkii oman datansa, uskonnollisen kokemuksen, kautta.<sup>218</sup> Nämä teologit myös näkevät maailman olevan ihmiselle ymmärrettävä vain, koska inhimillinen järki kuvastaa Jumalaa, joka on luonut järjestyksen maailmaan. Tämä johtaa myös karteesiolaiseen päätelmään, että voimme luottaa teologiseen tietoon Jumalasta.<sup>219</sup> Tämä kaikki oikeuttaa käsityksen luonnontieteiden ulottumattomissa olevasta, todellisuudesta löytyvästä tarkoituksenmukaisuudesta tai merkityksestä, joka on vain teologian saavutettavissa.<sup>220</sup> Gironin mukaan hänen tarkastelemaansa teologit Barbour, Polkinghorne, Peacocke, Wentzel van Huyssteen<sup>221</sup> ja McGrath päätyvät eroistaan huolimatta samoihin johtopäätöksiin:

---

<sup>217</sup> McGrath Bhaskarin voidaan nähdä kytkeytyvän yleiseen tieteenfilosofiseen keskusteluun, merkkiteoksessaan *A Realist Theory of Science* (1975) hän hyödyntää Popperin filosofiaa ja viittaa myös Wilfrid Sellarsiin. Katso Bhaskar 1975.

<sup>218</sup> Gironi 2012, 66.

<sup>219</sup> Gironi 2012, 56.

<sup>220</sup> Gironi 2012, 66–67.

<sup>221</sup> Clayton mainitsee van Huyssteenin puhuessaan tarpeesta siirtyä ”postfoundationalistiseen teologiaan.” Eteläafrikkalaisen teologi van Huyssteenin postfoundationalismi on oikeutusteoreettisesti lähellä Susan Haackin foundherentismia. Postfoundationalismissa uskomukset eivät lähtökohtaisesti tarvitse perusteita, mutta yksilön on lunastettava niiden oikeutuksensa dialogissa muiden uskomusjärjestelmien kanssa. Näin esimerkiksi teologiset väitteet eivät vaadi empiiristä evidenssiä taakseen, mutta ne on altistettava muiden tutkimusalojen kritiikin alle. Uskomusten arviointiin käytettävät rationaalisuuden kriteerit kuitenkin vaihtelevat van Huyssteenin mukaan diskurssikohtaisesti eikä universaaleja kriteerejä ole – kriteerit

luonnontieteiden ja teologian dialogi on välttämätöntä ja teologia on oma itsenäinen tutkimusala, joka tutkii ontologista jumalallista tasoa, joka on muihin tasoihin nähden primääri.<sup>222</sup>

Gironin mukaan kriittisten teologisten realistien oletukset eivät kuitenkaan ole intersubjektiiivisesti päteviä, jolloin koko tiede-uskonto-keskustelu tulisi nähdä täysin kristinuskon sisäisenä projektina.<sup>223</sup> Gironin mukaan teologia objektiivisuuspyrkimyksistään huolimatta on tutkimuksena herttaisen yhdenmukaista niille, jotka eivät hyväksy oletusta kristillisen jumaluuden olemassaolosta.<sup>224</sup> Hän nostaa teologeista esiin Kees van Kooten Niekerkin, joka Gironin havainnon mukaan yhtenä harvoista teologeista on nostanut asian esiin. Van Kooten Niekerkin mukaan teologisen kriittisen realismin konteksti on aina väistämättä kristillisen uskonelämän sisällä.<sup>225</sup> Gironin mukaan tiede-uskonto-keskustelu olisikin hahmotettava ”teologian sisäisenä apologisena teorisointina”, jonka tarkoituksena on pohtia ”intellektuaalisia strategioita luonnontieteiden vakuuttavuuden ja selitysvoinan kohtaamiseen.”<sup>226</sup>

Gironi tarkoittaa viimeksi sanotun kritiikiksi, mutta tämä kuvaus sopii varsin hyvin yhteen Claytonin teologiakäsityksen kanssa. Claytonin mukaan teologia todella on kristillisen tutkimusohjelman sisällä tapahtuvaa reflektiota.<sup>227</sup> Koko Claytonin teologisen projektin tavoite on pyrkiä selvittämään, onko nykymaailmassa mahdollista olla rationaalisesti kristitty, ovatko tieteelliset ja kristilliset selitysmallit yhteensovitettavissa saman uskomusjärjestelmän sisälle. Tämä on kysymys, joka koskee ensisijaisesti niitä yksilöitä, jotka tuntevat jonkinlaista vetoa kristillistä selitysmallia kohtaan. Omaksuttujen selitysmallien väliset ristiriidat ”horjuttavat toimijan kokonaisymmärryksen rationaalisuutta”, jolloin yksilö on motivoitunut etsimään koherenssia näiden selitysmallien kesken.<sup>228</sup> Monet teologisista väitteistä ovat tällä hetkellä sellaisia, joita ei kyetä intersubjektiiivisesti ratkaisemaan. Tällöin keskustelu niistä jää käytäväksi niiden

---

määräytyvät aina dialogiin osallistujien mukaan. Van Huyssteen muotoili postfoundationalismin teoreettiseksi malliksi teologian ja muiden tutkimusalojen dialogille, mutta sittemmin postfoundationalismi on herättänyt kiinnostusta myös humanististen tieteiden piirissä. Clayton 2008, 134; Vainio 2009, 22. Postfoundationalismista katso esim. van Huyssteen 1999.

<sup>222</sup> Gironi 2012, 42.

<sup>223</sup> Gironi 2012, 56, 67.

<sup>224</sup> Gironi 2012, 56–57.

<sup>225</sup> Gironi 2012, 56. Niekerk in van Huyssteen and Gregersen 1998, 73, 76, 78.

<sup>226</sup> Gironi 2012, 57.

<sup>227</sup> En tässä yhteydessä ota kantaa, kuinka onnistunut Gironin kritiikki on hänen käsittelemiensä teologioiden osalta.

<sup>228</sup> Clayton 2008, 55. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: ”—any lack of fit will undercut the rationality of the agent’s overall position—.”

kesken, jotka hyväksyvät vaadittavat lisäkriteerit. Tällaisia kriteerejä voivat olla esimerkiksi pyrkimys koherenssiin pyhiksi katsottujen tekstien kanssa.

Gironin mukaan siis kaikki keskustelu tieteen ja teologian suhteesta tulisi siivota pois julkisesta keskustelusta. Clayton on tästä kuitenkin eri mieltä, hänen mukaansa kaikki metafyyysiset ja teologiset kysymykset eivät ole julkisen keskustelun ulottumattomissa. Julkinen tutkimus nostaa väistämättä myös intersubjektiivisesti relevantteja metafyyysisiä kysymyksiä, ja erilaiset metafyyysiset teorit ovat vuorovaikutuksessa empiiristen selitysmallien kanssa.<sup>229</sup> Claytonin mukaan metafyyysisiä teorioita ei tulekaan kategorisesti sulkea julkisen keskustelun ulkopuolelle. Koska raja metafyyysisten ja empiiristen kysymysten välillä on tieteellisen tutkimuksen myötä osoittautunut häilyväksi, todellinen raja ratkaisemattomien ja ratkaistavissa olevien kysymysten välillä voidaan löytää vain tutkimalla:

Jos parhaista yrityksistämme huolimatta huomaamme, ettei ole keinoja osoittaa yhtä perimmäistä todellisuutta koskevaa oletusta uskottavammaksi kuin toista, meidän täytyy vetää asianmukaiset johtopäätökset. Mutta kuinka voimme tietää, ennen kuin olemme yrittäneet?<sup>230</sup>

Claytonin luvussa 4.3 esitelty argumentti ”minimaalisesti persoonallisen teismin” (MPT) puolesta on tällainen yritys etsiä rajaa ratkaistavissa olevien ja ratkaisemattomasti kiistanalaisten kysymysten välillä. Argumentissa Clayton inhimilliseen rationaalisuuteen vetoamalla päättelee olevan todennäköisintä, että myös perimmäinen todellisuus (*ultimate reality*, UR) on jollakin tavalla persoonallinen. Argumentin ei ole tarkoitus kuitenkaan ”salakuljettaa” oletusta teismistä mukaan keskusteluun, vaan Clayton pyrkii esittämään julkisesti arvioitavissa olevan argumentin sen puolesta, että MPT olisi selityskykyisin ja uskottavin malli kuvaamaan perimmäisen todellisuuden luonnetta. Argumentin tavoite on vakuuttaa kuulijansa riippumatta siitä, ovatko he teistejä vai eivät.<sup>231</sup> Teismi ei siis ole Claytonin kohdalla taustaoletus, vaan tutkimuksen kautta löydetty, tähän mennessä paras julkisesti arvioitavissa oleva selitys todellisuudessa universaalisti havaituille piirteille.

---

<sup>229</sup> Katso luku 3.2.

<sup>230</sup> Clayton & Knapp 2011, 27. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: ”If, despite our best efforts, we discover that there is no way to show that one assumption about ultimate reality is more plausible than another, we will have to draw the appropriate consequences. But how can we know until we’ve tried?”

<sup>231</sup> Clayton & Knapp 2011, 119.

Julkisen argumenttinsa jälkeen Clayton pitää kuitenkin MPT-mallia eksistentiaalisesti ”turhauttavan abstraktina”, ja tällöin hän tietoisesti siirtyy etsimään selitysvoimaisempaa ja kokonaiskokemuksensa kanssa laajemmin koherenttia perimmäisen todellisuuden kuvausta kristillisestä traditiosta, johon hän itse kokee vetoa.<sup>232</sup> Claytonin mukaan tämä hyppy MPT:stä personalistiseen teismiin ja kristinuskoon kuitenkin ei ole enää julkisesti perusteltavissa.<sup>233</sup> Kun pohditaan Claytonin vastausta Gironin kritiikkiin teismien olettamisesta keskustelun pohjalle, ratkaisevaa on ymmärtää Claytonin pitävän teologiaa nimenomaan tutkimusohjelmana. Kristinuskon on Claytonille tutkimusohjelma siinä tutkimusohjelmien joukossa, jotka etsivät vastauksia ”metafyysiseen epämukavuuteen”, joka tutkimuksessa ja inhimillisessä elämässä näyttää heräävän.<sup>234</sup> Claytonin ajattelussa teologia ei siis tutki Jumalaa, kuten Gironin kritiikki olettaa, vaan teologia tarkastelee Jumala-hypoteesin kykyä selittää inhimillistä kokemusta maailmasta. Jumala on vastaus kysymykseen, ei tutkimuksen kohde. Jumala-hypoteesiin liittyviä apuhypoteeseja muokkaamalla pyritään vahvistamaan tämän kristillisen tutkimusohjelman selitysvoimaa. Teologisen tutkimusohjelman edistäminen ei kuitenkaan tarkoita horjumaton oletusta Jumalan olemassaolosta, vaan kristinuskon voi tutkimuksen myötä osoittautua epäkoherentiksi ja epätydyttäväksi selitysmalliksi, kuten mitkä tahansa muutkin tutkimusohjelmat.

Mikäli Gironi tahtoi rationaalisuuden nimissä kieltää teologiset uskomukset kokonaan sillä perusteella, ettei teologisten väitteiden puolesta kyetä antamaan ratkaisevia julkisia perusteita, hän nähdäkseni sortuisi äärettömään regressioon ajautuvaan evidentialistiseen oletukseen. Äärettömän regressio ongelman voidaan nähdä koskevan itse asiassa kaikkia sellaisia ei-deontologisia<sup>235</sup> oikeutuskäsityksiä, jotka vaativat riittäviä perusteita uskomusten oikeuttamiseksi. Olivat nuo vaaditut perusteet millaiset tahansa, aina voidaan kysyä perusteita sille, miksi nämä perusteet ovat riittäviä tai luotettavia. Vastaukseksi vaaditaan uusia perusteita ensimmäisen kertaluokan perusteiden taakse, mutta jälleen voidaan kysyä perusteita näille uusille perusteille. Mikäli tämän ketjun tahtoo katkaista, on välttämätöntä tehdä sellaisia taustaoletuksia, jotka kykenevät takaamaan kyseisen

---

<sup>232</sup> Clayton & Knapp 2011, 71–72.

<sup>233</sup> Clayton & Knapp 2011, 70.

<sup>234</sup> Clayton 2008, 61.

<sup>235</sup> Katso luku 4.2.

kertaluokan perusteiden luotettavuuden. Ilman minkääntasoisia oletuksia ajaudutaan täydelliseen skeptisismiin kaikkien väitteiden totuusarvon suhteen.<sup>236</sup>

Tällainen pyrrhonistinen skeptisismi ja kriittiseen realismiin kuuluva episteeminen optimismi taas ovat ristiriidassa keskenään. Kriittiset realistit katkaisevat perusteiden ketjun asettamalla omia kriteereitään riittäville perusteille, siis indikaattoreitaan totuudelle ja siten rationaalisille uskomuksille. Esimerkiksi luottamus koherenssiin ja tiedeyhteisön konsensuskseen on yksi tapa katkaista perusteiden ketju, mutta tällaiselle metatason päätökselle koherentismin valitsemisesta voidaan vaatia perusteluja. Nähdäkseni kriittisen realistin onkin pidettävä rationaalisesti sallittuina sellaisia teologisia ja metafysisiä uskomuksia, joita ei kyetä julkisin kriteerein arvioimaan, mikäli hän ei tahdo kieltää myös itseltään luottamusta esimerkiksi koherenssiin totuuden indikaattorina. Huomautettakoon kuitenkin, että yksittäisen väitteen kiistanalaisuusstatus voi tutkimuksen myötä kuitenkin muuttua, kuten yllä kävi ilmi. Rationaalisesti sallitut uskomukset eivät ole ikuisesti turvassa, vaan uuden evidenssin myötä aiemmin sallittu uskomus voi osoittautua epärationaaliseksi. Kiistanalaisia uskomuksiin voidaan suhtautua ikään kuin työhypoteeseina, joiden varassa toimitaan niin kauan, kun ratkaisevaa evidenssiä ei ole saatavilla.

Gironin huomautus taso-ontologian vaikutuksista epistemologiaan on kuitenkin kiinnostava. Myös Losch kiinnittää siihen huomiota ja ehdottaa jatkotutkimuksen aiheeksi analyysiä siitä, kuinka taso-ontologia kytkeytyy erilaisten kriittisen realismin lajien epistemologisiin oletuksiin.<sup>237</sup> Tämä kysymys voidaan kysyä myös Claytonilta, sillä hän hyödyntää emergentististä ontologiaansa filosofisia ja teologisia argumentteja esittäessään. Claytonin kohdalla on kuitenkin sanottava, että myös emergentismi on hänelle fallibilismin piirissä oleva paitsi metafyyminen, myös tieteellinen hypoteesi, joka voi tutkimuksen myötä osoittautua vaihtoehtojaan epätodennäköisemmäksi.<sup>238</sup> Epistemologia on siis Claytonille ensisijaista suhteessa metafysiikkaan.

#### **5.4 Kristillinen minimalismi**

Clayton nimittää rationaalisuuskäsityksensä pohjalta nousevaa teologista metodia ”kristilliseksi minimalismiksi” (*Christian minimalism*). Kristillisessä minimalismissa kristillinen traditio toimii lähtökohtaisena uskomusjärjestelmänä,

---

<sup>236</sup> James 1912, 27.

<sup>237</sup> Losch 2009, 98.

<sup>238</sup> Clayton 2008, 69.

Neurathin alkuperäisenä laivana. Claytonin projektin eetos on pyrkiä säilyttämään traditiosta niin paljon, kuin julkisten perusteiden valossa on rationaalisesti sallittua. Kuitenkin tutkimuksen tuulissa seilattaessa jotkut uskomusjärjestelmän osista osoittautuvat kestävämmiksi siinä ympäristössä, johon tutkimus on laivan kuljettanut. Kun kaikki inhimillinen tutkimus tähtää maksimaaliseen koherenssiin kaikkien todellisuuden kuvaamiseen käytettyjen selitysmallien välillä, kristinuskon perinteiseen kokonaisuuteen on tehtävä tiettyjä muutoksia, jotta se olisi yhteensopiva muiden, erittäin vahvasti perusteltujen selitysmallien kanssa. Julkinen evidenssi siis sanelee uskomiselle rajat, mutta kristilliset uskomukset ovat kuitenkin sallittuja silloin, kun julkisella evidenssillä ei kyetä antamaan syitä niiden hylkäämiselle eikä mikään vaihtoehtoisista selitysmalleista ole vahvemmin perusteltu.<sup>239</sup>

Clayton tähdentää, että kristillisessä minimalismissa ei ole kyse agnostismista, jonka mukaan ei ole mitään välineitä arvioida, ovatko kristilliset väitteet totta vai ei. Kristillinen agnostikko voi elää ulkoisesti kristillistä elämää, mutta pitäytyy antamasta kristillisille väitteille totuusarvoja tai edes arvioimaan niiden todennäköisyyttä.<sup>240</sup> Clayton erottautuu agnostikoista episteemiseen optimismiinsa vedoten – hänen mukaansa myös kristillisten väitteiden muotoilussa voidaan lähestyä totuutta.<sup>241</sup> Samat periaatteet erottavat Claytonin myöskin kristillisestä fideismistä, jossa hän näkee kaikkien uskomusten perustuvan pelkän uskon varaan.<sup>242</sup> Agnostikkoa ja fideistiä yhdistää Claytonin mukaan tiukka pitäytyminen vallitsevissa uskomuksissaan, sulkeutuminen uuden evidenssin ja uusien ajatuksien vaikutukselta ja periaate, jonka mukaan totuutta ei voida millään metodilla selvittää.<sup>243</sup> Clayton ei tässä tarkoita sellaista agnostismia, joka jättää kysymyksen auki siihen asti, että uutta evidenssiä saadaan, vaan episteemisesti skeptistä agnostismia. Claytonin mukaan kristillisen selitysmallin mahdollista totuuden lähestymistä on mahdollista arvioida.

Nähdäkseni Claytonin mallilta voidaan kuitenkin kysyä, kuinka pitkälle muutoksia voidaan tutkimusohjelmassa viedä niin, että voidaan yhä puhua kristinuskosta. Esimerkiksi Claytonin määritelmä kristinuskon ytimelle eli niin kutsuttu ”kristillinen propositio” on sellainen, etteivät monet teologit ja

---

<sup>239</sup> Clayton & Knapp 2011, 18, 20–22, 24

<sup>240</sup> Clayton & Knapp 2011, 19.

<sup>241</sup> Clayton & Knapp 2011, 19. Clayton näkee totuuteen pyrkimisen myös uskonnollisena, ei vain episteemisenä velvollisuutena.

<sup>242</sup> Clayton & Knapp 2011, 19.

<sup>243</sup> Clayton & Knapp 2011, 19–20.

maallikkokristityt tunnista siitä omia kristillisen uskonsa ydinkäsityksiä. Monet tuskin olisivat valmiita pitämään esimerkiksi Jumalan täydellistä kaikkivoipuutta tai Kristuksen ruumiillista ylösnousemusta neuvoteltavan apuhypoteesin asemassa, ja heille Claytonin määritelmä voi näyttää mielivaltaiselta. Esimerkiksi itse ateistiksi tunnustautuva Haack on omassa uskonnon kritiikissään määritellyt ”uskonnon” ytimen seuraavasti:

”Määrätietoinen hengellinen olento loi universumin olemassa olevaksi ja antoi ihmisille erityisen roolin tuossa kokonaisuudessa. Tuo hengellinen olento on kiinnostunut käytöksestämme ja uskomuksistamme ja voi tulla vaikutetuksi meidän rukouksillamme ja rituaaleillamme.”<sup>244</sup>

Tämän määritelmän pohjalta Haack katsoo ”uskonnon” olevan perustavalla tavalla ristiriidassa tieteellisen maailmankuvan kanssa, minkä takia hän hylkää koko selitysmallin.<sup>245</sup> Moni kristitty voisi olla Haackin kanssa samaa mieltä kristinuskon keskeisestä sanomasta, vaikka eivät olisi valmiita vetämään samaa johtopäätöstä kuin Haack.

Clayton ei itse juuri kuvaa, kuinka hän on kristillisen proposition muodostanut tai kuinka hänen mallinsa reagoisi, mikäli tuo propositio tai jokin osa sitä osoittautuisi epätodeksi tai epärationaaliseksi. Mikäli hän olisi valmis muokkaamaan kovaa ydintä, voidaan nostaa kysymys, milloin ei ole kyse enää kristinuskosta. Toisaalta kysymys kristinuskon rajoista ei ole Claytonin ajattelussa kovin relevantti, sillä hänen tärkein tavoitteensa on etsiä tosia väitteitä. Jos siis tutkimuksen myötä ajauduttaisiin lopulta täysin pois kristillisen tradition käsityksistä, tämä olisi vain merkki siitä, ettei traditiolla lopulta ollutkaan episteemisesti arvoa. Sen sijaan, mikäli kristinuskko todella on vähintäänkin totuudenkaltainen tapa selittää todellisuutta, kristillisten väitteiden voidaan luottaa säilyvän tai jopa vahvistuvan tavalla tai toisella tutkimuksen edistyessä. Mikäli sen sijaan Clayton katsoisi kristillisen proposition koskemattomuuden määrittävän, kuinka pitkälle kristinuskoa on tutkimusohjelman rationaalista edistää, voidaan todella nostaa kysymys kristinuskon ytimen mielivaltaisesta määrittelystä.

Kuitenkin teologian voidaan Claytonin mukaan katsoa olevan rationaalisuuteen pyrkivä eli aidosti totuutta etsivä tutkimusala vain silloin, kun

---

<sup>244</sup> Haack 2004, 58. Käännös tekijän, alkuperäinen lainaus: “At the core of a religious world-view, as I shall understand it, is the idea that a purposeful spiritual being brought the universe into existence, and gave human beings a very special place. This spiritual being is concerned about how we humans behave and what we believe, and can be influenced by our prayers and rituals.”

<sup>245</sup> Haack 2004, 58.



mitään väitteitä ei mustasukkaisesti suojella kritiikiltä, vaan kaikkia väitteitä ollaan valmiita alati uudelleenarvioimaan tutkimuksen edetessä. Hän pyrkii säilyttämään kristillisestä traditiosta mahdollisimman paljon, mutta ei ole valmis tekemään sitä rationaalisuuden kustannuksella, sillä silloin luovutaan rehellisestä totuuden etsinnästä.<sup>246</sup> Claytonin mukaan emme koskaan kykene julkisesti perustelemaan kaikkia uskomuksiamme, mutta rationaalinen toimija tahtoo kuitenkin selvittää, mitkä hänen uskomuksistaan kuuluvat julkisen oikeutuksen piiriin, mitkä ovat julkisen arvioinnin ulottumattomissa ja mitkä uskomuksista ovat nykyisen ymmärryksen valossa epärationaalisia.<sup>247</sup>

Clayton tosin tunnistaa omassa mallissaan myös riskin, että teologian keskustellessa muiden selitysmallien kanssa se tulee sitoutuneeksi sellaiseen tieteelliseen teoriaan, joka myöhemmin osoittautuu virheelliseksi. Tällöin teologia saattaa siis dialogin myötä ajautua kauemmas totuudesta. Claytonin mukaan tällainen riski on kuitenkin otettava, virheiden tapahtuessa ne on vain myönnettävä ja on tehtävä uusia muutoksia, jotka saattavat tarkoittaa myös palaamista vanhaan. Tieteiden tavoin myös teologia on jatkuvasti prosessissa, mutta pitkällä tähtäimellä voidaan luottaa siihen, että kaikki tuo tutkimus johtaa meitä lähemmäs kohti totuutta. Näin myös mahdollisten harha-askelien voidaan luottaa lopulta korjautuvan.<sup>248</sup> Ollakseen rationaalisia yksilöitä kristittyjen täytyy kuitenkin vilpittömästi etsiä totuutta. Kristillinen teologia voi olla yksi tapa rehellisesti etsiä tosia väitteitä todellisuudesta. Clayton ja Knapp kirjoittavatkin:

”Argumenttimme . . . on tarjottu opastukseksi niille, jotka haluavat kulkea sinne, minne järki ja kokemus johdattavat. Omistamme tämän työn kaikille, kaikenuskoisille ja uskomattomattomille, jotka lähestyvät perimmäistä todellisuutta sellaisessa hengessä.”<sup>249</sup>

## 6 Johtopäätökset

Tutkielman tehtävänä oli selvittää ja arvioida Philip Claytonin käsitystä uskomusten oikeutuksesta sekä sitä, miten Clayton soveltaa tuota käsitystään uskonnollisiin uskomuksiin. Ensimmäisessä pääluvussa tarkasteltiin Claytonin käsityksiä totuudesta ja keinoistamme lähestyä tosia uskomuksia. Toisessa

---

<sup>246</sup> Clayton 2008, 35, 134.

<sup>247</sup> Clayton & Knapp 2011, 80–81.

<sup>248</sup> Clayton 2008, 34–35.

<sup>249</sup> Clayton & Knapp 2011, x. Käännös työn tekijän, alkuperäinen lainaus: ”Our arguments are not aimed at those who are happy to remain at either extreme, but are offered as guidance for those who wish to go where reason and experience may lead. We dedicate this effort to all, of every faith or no faith, who approach the ultimate reality in that spirit.”

pääluvussa selvitettiin Claytonin tieteenfilosofisia näkemyksiä teologiasta ja kristinuskon ydinkäsityksistä. Kolmas pääluku käsitteli Claytonin näkemystä uskomusten rationaalisesta oikeutuksesta ja neljäs tämän rationaalisuuskäsityksen soveltamista uskonnollisiin uskomuksiin. Läpi tutkielman etsittiin myös filosofisia suuntauksia, joita Claytonin voitaisiin katsoa näkemyksillään lähestyvän.

Clayton osoittautui epistemologialtaan vahvasti fallibilistiseksi ajattelijaksi, jonka mukaan emme voi olla episteemisesti varmoja minkään uskomustemme totuudesta. Inhimillinen kokemuksemme on vahvasti subjektiivisesti väritynyttä, mutta pyrkimällä perustelemaan näkemyksiämme muille yksilöille ja vastaanottamalla heidän palautteensa voimme hillitä omien ennakkoluulojemme ja vinoumiemme vaikutuksia uskomiseemme. Tieteellisessä metodissa tämä palautemekanismi on viljelty puhtaimmilleen. Clayton hyödyntää Charles Peircen ajatusta rationaalisten tutkijoiden yhteisöstä, joka yhdessä tieteellistä metodologiaa hyödyntäen voi jatkaa tutkimusta loputtomasti ja edetä kohti ideaalia tutkimuksen päätöstä. Tutkimuksen päätöksessä kaikki mahdolliset tavat testata väitteitä olisi käytetty ja jäljellä olisi joukko sellaisia väitteitä, joita ei ole enää mitään syytä epäillä. Näiden väitteiden totuudesta ei voida olla varmoja, mutta inhimillisesti ei ole enää mitään keinoja erotella näiden väitteiden joukosta niitä, jotka todella vastaavat todellisuutta.

Claytonin epistemologia on siis myös episteemisesti optimistista siinä mielessä, että hän uskoo totuuden lähestymisen olevan tutkimuksen kautta mahdollista. Oikeutusteoreettisesti Clayton käyttää koherenssia ikään kuin oikeutuksen metakriteerinä, jota mitataan hyvin monella tavalla. Claytonin mukaan ideaalit selitysmallit ovat ensinnäkin sellaisia, jotka ovat sisäisesti täysin koherentteja. Lisäksi ideaali selitys on sopusoinnussa kokemusmaailmamme ja myös intuitioidemme kanssa, ja sen sovellukset toimivat myös käytännössä. Tämän lisäksi selitysmallin tulisi kyetä selittämään mahdollisimman kattavasti inhimillistä kokonaiskokemustamme. Myös aiheeseen perehtyneiden tutkijoiden keskuudessa tulisi vallita laaja yksimielisyys tuon selitysmallin hyväksyttävyydestä selityskykyisimpänä mallina. Tässä Claytonin itsensä ”koherentalistiseksi” kutsumassa oikeutusteoriassa onkin piirteitä niin koherentistisesta, prudentiaalisista kuin konsensusperusteisista oikeutusteorioista.

Tieteenfilosofiassaan Clayton nojaa Imre Lakatosin ajatteluun. Lakatosin mukaan tieteellinen tutkimus tapahtuu aina tietyn tutkimusohjelman sisällä. Tutkimusohjelma koostuu ohjelman ”kovasta ytimestä” eli tutkimusohjelman

ydinväitteistä sekä apuhypoteeseista, jotka selittävät ydinväitteitä ja kuvaavat ydinväitteiden soveltamista erilaisiin tutkimusongelmiin vastaamiseksi. Tutkimusohjelmat muodostuvat aina tietyn tutkimusongelman ja ongelmaryypän ympärille ja ydinväitteet taas muodostavat sen teoreettisen pohjan, jota soveltamalla tutkimusongelmiin etsitään vastauksia.

Clayton soveltaa Lakatosin filosofiaa tieteiden lisäksi myös teologiaan. Clayton näkee kristinuskon omana tutkimusohjelmanaan tai selitysmallinaan, jolla on omat ydin- ja apuhypoteesinsa. Hänen mukaansa tiede nostaa väistämättä sellaisia universaalisti relevantteja metafyyysisiä kysymyksiä, joihin tiede ei omien metodiensa avulla kykene vastaamaan. Näihin kysymyksiin vastaamiseksi tarvitaan erillisiä tosiin väitteisiin pyrkiviä tutkimusohjelmia, joilla on oma teoreettinen ytimensä. Claytonin mukaan kristillinen teologia on juuri yksi tällainen tutkimusohjelma, joka pyrkii vastaamaan näihin ihmiselämässä väistämättä nouseviin kysymyksiin.

Tieteellisiä väitteitä tulee jo niiden määritelmän puolesta kyetä arvioimaan julkisesti niin, että perusteet ovat periaatteessa kaikkien yksilöiden saavutettavissa. Claytonin mukaan myös teologisten väitteiden kohdalla näin olisi toimittava niin pitkälle, kuin vain mahdollista, sillä julkisen arvioinnin kautta kyetään todennäköisimmin lähestymään totuutta. Tämä tarkoittaa myös sitä, että teologiset väitteet on altistettava relevanttien asiantuntijayhteisöjen kritiikille. Käytännössä tulisi pyrkiä dialogiin erityisesti sellaisten alojen kanssa, jotka joko käsittelevät tai nostavat sellaisia kysymyksiä, joihin myös kristinuskko pyrkii vastaamaan. Tällaisessa dialogissa on sitouduttava rationaalisuuteen eli siihen, että omassa toiminnassa ja ajattelussa pyritään nojaamaan parhaiten perusteltuihin väitteisiin. Tämä tarkoittaa sitä, että suhtaudutaan vakavasti myös kysymykseen omien väitteiden totuudesta ja ollaan valmiita muokkaamaan omia käsityksiä, mikäli vaihtoehtoiset väitteet osoittautuvat paremmin perustelluiksi.

Kuitenkaan kaikkia väitteiden rationaalisuutta ei Claytonin mukaan kyetä ratkaisemaan julkisin perustein. Tällaisia väitteitä Clayton kutsuu ”ratkaisemattomasti kiistanalaisiksi” väitteiksi. Kiistanalaisten väitteiden kohdalla yksilön on rationaalisesti sallittua hyödyntää omia yksityisiä perusteitaan väitteen kohtaloa ratkaistaessa. Tällöin hän voi pyrkiä testaamaan uskomustaan ryhtymällä dialogiin sellaisten henkilöiden kanssa, joilla on samankaltaisia yksityisiä kokemuksia tai muita ei-julkisia taustaoletuksia. Tällöin nämä henkilöt muodostavat oman rationaalisuusyhteisönsä, jonka sisällä he hyödyntävät

uskomusten arvioimiseen myös vain tälle ryhmälle yhteisiä rationaalisuuden kriteerejä. Tällainen kriteeri saattaa olla esimerkiksi vaatimus väitteiden koherenssista pyhien kirjoitusten kanssa tai uskonnollisen kokemuksen hyväksyminen uskomuksen rationaaliseksi perusteeksi. Kuitenkin julkiset arvioinnin kriteerit ovat yhä ensisijaisia suhteessa näihin täydentäviin kriteereihin.

Claytonin mukaan kiistanalaisiin väitteisiin uskomisen voi kuitenkin olla sallittua myös silloin, kun yksilö ei kykene antamaan juuri mitään selkeitä perusteita uskomukselleen. Tällöin yksilö saattaa esimerkiksi valmiiksi uskoa johonkin väitteeseen, jonka perusteet on unohtanut. Pelkkä perusteettomuus ei Claytonin mukaan ole kuitenkaan episteemisesti tuomittavaa. Ratkaisevaa rationaalisen sallittavuuden kannalta on, että rationaalisuus vaatii pyrkimystä kohti mahdollisimman todennäköisesti tosia uskomuksia. Kiistanalaisiin uskomuksiin ilman perusteitakin uskomisen on sallittua silloin, kun mikään väitteen vaihtoehtoista ei ole yhtään paremmin perusteltu.

Claytonin ajattelussa siis kristilliset tai ylipäänsä uskonnolliset väitteet eivät ole erityisessä episteemisessä asemassa, vaan niitä koskevat samat rationaalisuuden vaatimukset kuin muitakin uskomuksia. Ratkaisemattomasti kiistanalaiset kristilliset väitteet ovat samankaltaisessa asemassa kuin sellaiset metafysiset ja muiden uskontojen käsitykset, jotka eivät ole ristiriidassa tutkimusyhteisön tiedon kanssa. Tällöin yksilön on sallittua pitäytyä näissä uskomuksissa ja myös muodostaa niitä, vaikka hänen perusteensa olisivat julkisesti tarkasteltuna erittäin heikot.

Claytonin mukaan teologiset väitteet eivät kuitenkaan kuulu kategorisesti kiistanalaisiin väitteisiin julkisen arvioinnin ulottumattomiin. Kristilliseen uskomusjärjestelmään kuuluu esimerkiksi historiallisia väitteitä, joita voidaan arvioida samoin kriteerein, kuin historiallisia väitteitä historian tutkimuksessa muutenkin arvioidaan. Tällaisten väitteiden arviointi vaikuttaa välillisesti myös arvioinnin kohteeseen kytkeytyneisiin muihin väitteisiin. Tieteelliset ja metafysiset teorit ovat vuorovaikutuksessa keskenään, ja nykypäivänä myös raja metafysiisten ja empiiristen kysymysten välillä voi siirtyä. Tällöin aiemmin kiistanalaisiksi katsotut väitteet voivat tutkimuksen myötä osoittautua sellaisiksi, joita kyetään tarkastelemaan myös yleisellä intersubjektiivisellä tasolla. Tämän takia teologiaa ei voida lähtökohtaisesti sulkea omaan subjektiivisen oikeutuksen kuplaansa, vaan todelliset kiistanalaisten kysymysten rajat tulee selvittää tutkimuksen kautta. Tämän rationaalisuuskäsityksensä pohjalta Clayton muotoilee

metodologisen ”kristillisen minimalismin” teologisen tutkimuksen normiksi. Kristillisen minimalismin mukaan kristilliset väitteet ovat rationaalisesti sallittuja niissä puitteissa, jotka empiiriset ja filosofiset argumentit sille rajaavat.

Jatkotutkimukselle jää monia Claytonin ajattelun sisäisiä kysymyksiä. Tutkielman ulkopuolelle jäi esimerkiksi kysymys, tekeekö Clayton teologiset ratkaisunsa oman epistemologisen normistonsa mukaan. Jatkotutkimuksen selvitettäväksi jää myös, millaiseksi muotoutuu Claytonin käsitys uskomisesta ja uskonnollisesta uskosta, kun uskon propositionaalista ulottuvuutta säätelevät sekä uskomusyhteisön omat että julkiset rationaalisuuden kriteerit. Lisäksi Claytonin rationaalisuuskäsityksellä on kytköksiä myös viime aikoina yhä suosiotaan kasvattaneeseen erimielisyyden filosofiaan.

Clayton hyödyntää ahkerasti eri filosofien ajattelua, mutta ei eksplisiittisesti tunnustaudu minkään tietyn tietoteoreettisen suuntauksen kannattajaksi. Tutkielmassa kuitenkin löydettiin kolme filosofista teoriaa tai teoriasuuntausta, joiden kanssa Clayton ajattelulla on vahvoja yhtäläisyyksiä. Claytonin voidaan nähdä lähestyvän näkemyksillään sekä Charles Peircen inspiroimaa uuspragmatismia, Ilkka Niiniluodon kriittistä tieteellistä realismia että Antti Hautamäen kriittistä relativismia. Tämä herättää kysymyksen näiden kolmen suuntauksen mahdollisista yhtäläisyyksistä ja jopa päällekkäisyyksistä, mutta myös niiden välisistä eroista.

Tutkielmassa nostettiin esiin myös monien tieteestä kiinnostuneiden teologien kannattama niin kutsuttu kriittinen teologinen realismi. Tutkielman löydösten valossa Claytonia ei voida kuitenkaan genealogisesti luokitella kriittiseksi teologiseksi realistiksi. Kriittisen teologisen realismin muotoutumiseen on vaikuttanut erityisesti Ian Barbour, mutta Claytonin epistemologia on filosofisilta juuriltaan lähempänä tieteenfilosofisen kriittisen realismin perinnettä. Tiede-uskonto-keskustelun kannalta Claytonin epistemologisia näkemyksiä olisi kuitenkin valaisevaa vertailla kriittisten teologisten realistien näkemyksiin. Erityisesti Claytonin dialogi Alister McGrathin kanssa olisi kiinnostava tutkimusaihe, sillä McGrath on itsekin pyrkinyt tuomaan teologian metodologista keskustelua laajemmin kosketuksiin tieteenfilosofisen keskustelun kanssa. Clayton lähestyy teologiaa Lakatosin ja Habermasin filosofian kautta, McGrath taas hyödyntää Roy Bhaskarin filosofiaa. Olisikin mielenkiintoista nähdä, kuinka lähelle toisiaan Clayton ja McGrath ovat näkemyksissään päätyneet.

Tutkielmassa myös argumentoitiin, että ainakin kriittisen realismin kehyksessä ratkaisemattomasti kiistanalaisiin väitteisiin uskomista on pidettävä rationaalisesti sallittuna, vaikka yksilö ei kykenisi antamaan uskomukselleen mitään perusteita. Tällaiset kiistanalaiset ja perusteettomat uskomukset kieltäessään kriittinen realisti kieltäisi samalla myös itseltään esimerkiksi käsityksen tutkimuksen kyvystä lähestyä totuutta, joka on kriittisen realismin keskeisiä piirteitä. Nähdäkseni Claytonin näkemys rationaalisen toimijan vapaudesta uskoa myös kiistanalaisiin väitteisiin on siis vahvasti perusteltavissa. Tämän perusteella uskonnollisia väitteitä voidaan pyrkiä osoittamaan epärationaalisiksi joko näyttämällä uskonnollisen selitysmallin olevan jollakin tavalla epäkoherentti tai sitten osoittamalla jonkin toisen selitysmallin kykenevän tarjoamaan laajassa mielessä koherentimman selityksen, kun mihin uskonnollinen selitys kykenee.

Claytonin epistemologisessa projektissa tärkeintä ei kuitenkaan ole uskonnollisten uskomusten puolustaminen, vaan kyse on ennen kaikkea teologisen metodologian etsinnästä – kuinka teologiaa tulisi tehdä, jotta teologisella tutkimuksella voidaan lähestyä totuutta. Mikäli mahdollisuus kristillisen selitysmallin kyvystä selittää inhimillistä kokonaiskokemusta otetaan vakavasti, tämä herättää pohtimaan myös akateemisen teologian luonnetta ja tavoitteita. Claytonin malli rohkaisee teologiaa yhä rohkeammin etsimään rajapintoja omien teorioidensa ja muiden tieteiden selitysten välillä. Näiltä rajoilta löytyvät ne kysymykset, joihin vastaamalla kristillisen tutkimusohjelman selitysvoimaa kyetään parhaiten testaamaan. Tämä ei toki tarkoita sitä, että teologian tulisi välttämättä olla tunnustuksellista, vaan teologisiin selityksiin voidaan suhtautua myös työhypoteeseina, joita testataan ja tarvittaessa myös muokataan tai vaihdetaan kokonaan toisiin. Claytonin mukaan myös teologian tavoitteena tulee kuitenkin olla totuus, tosien väitteiden muodostaminen.

Julkisen tutkimuksen myötä voi osoittautua, että kristillinen selitysmalli häviää selitysvoimassaan muille tutkimusohjelmille, jotka etsivät vastauksia samoihin kysymyksiin. Kuitenkin Claytonin mallissa myös teologisten selitysten heikkouden paljastuminen voidaan nähdä totuuden lähestymisenä – todellisuutta huonosti vastaava malli korvautuu ainakin hieman totuudenkaltaisemmalla mallilla. Toisaalta tutkimuksessa voidaan päätyä myös tulokseen, että kristinuskon ja muiden mallien väliltä ei kyetä tekemään rationaalisesti perusteltua valintaa, jolloin kristinuskko jää rationaalisesti sallituksi, muttei indikoiduksi selitysmalliksi.

Tällöinkin kristinuskon sisällä voidaan vielä käydä arvioivaa keskustelua, minkä väitteiden nähdään olevan todennäköisimmin tosia. Teologisen tutkimuksen tehtäväksi jää selvittää, kuinka kristilliselle selitysmallille inhimillisessä totuuden etsinnässä käy.

## Lähteet ja kirjallisuus

Bhaskar, Roy

1975 *A Realist Theory of Science*. Leeds: Books.

Bohman, James & Rehg, William

2017 Jürgen Habermas. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.).  
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/habermas/>.

Clayton, Philip

1989 *Explanation From Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion*. New Haven: Yale University Press.

2007 The New Story and Quaker Belief & Practice. *Quakers and the New Story – Essays on Science and Spirituality*. Philip Clayton, Mary Coelho & The New Story Study Group (ed.). 6–7.  
<http://newuniversetory.com/images/QuakersNewStory.pdf>.

2008 *Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action*. Minneapolis: Fortress Press.

Clayton, Philip & Knapp, Steven

1993 Ethics and Rationality. *American Philosophical Quarterly*, Volume 30, Number 2, April 1993.

2010 Belief and the Logic of Religious Commitment. *The Rationality of Theism*. Godehard Brüntrup & Ronald K. Tacelli (ed.). Dordrecht: Springer Netherlands.

2011 *The Predicament of Belief. Science, Philosophy, Faith*. Oxford; New York: Oxford University Press.

2014 What Stance Do I Take toward My Own Beliefs? *Confronting the Predicament of Belief – The Quest for God in Radical Uncertainty*. James W. Walters, Philip Clayton & Steven Knapp (ed.). La Vergne, Tennessee: CrowdScribed.

Clifford, William Kingdon

1877 The Ethics of Belief. *Contemporary Review*, 29 (1876:Dec.–1877:May).

Dawkins, Richard

2006 *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin Co.

De Cruz, Helen

- 2017 Religion and Science. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.).  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/religion-science/>.

Forrest, Peter

- 2017 The Epistemology of Religion. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.).  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/>.

Gironi, Fabio

- 2012 The Theological Hijacking of Realism, *Journal of Critical Realism*, 11:1, 40-75.

Glanzberg, Michael

- 2018 Truth. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.).  
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/truth/>.

Haack, Susan

- 1993 *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford: Blackwell.

- 2004 Point of Honor: On Science and Religion. *Sceptical Inquirer* (March/April 2004). Volume 29, No. 2.

Hautamäki, Antti

- 2018 *Näkökulmarelativismi – Tiedon suhteellisuuden ongelma*. SoPhi-sarja. Jyväskylän yliopisto. Saatavissa verkosta osoitteesta  
[https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/59782/korjattu\\_sophi142\\_Nakokulmarelativismi.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/59782/korjattu_sophi142_Nakokulmarelativismi.pdf?sequence=2&isAllowed=y).

James, William

- 1896 The Will to Believe. *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy* (1912). Auckland, New Zealand: Floating Press.

Kainulainen, Pauliina

- 2005 *Maan viisaus: Ivone Gebaran ekofeministinen käsitys tietämisestä ja teologiasta*. Joensuu: Joensuun yliopisto.

Kallio-Tamminen, Tarja

- 2008 *Kvanttilainen Todellisuus: Fysiikka Ja Filosofia Maailmankuvan Muovaajina*. 2. p. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press, 2008.

Koistinen, Timo

- 2000 *Philosophy of Religion or Religious Philosophy?: A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches*. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 2000.

Lakatos, Imre



- 1978 *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Gregory Currie & John Worrall (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Lammenranta, Markus  
1993 *Tietoteoria*. Helsinki: Gaudeamus.
- Legg, Catherine & Hookway, Christopher  
2019 Pragmatism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.).  
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/pragmatism/>.
- Losch, Andreas  
2009 On the Origins of Critical Realism. *Theology and Science*, 7:1, 85–106.
- Misak, Cheryl  
2004 Charles Sanders Peirce (1839–1914). *The Cambridge Companion to Peirce*. Cheryl Misak (ed). Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreland, James Porter  
2008 *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*. New York: Routledge, 2008.
- Musgrave, Alan & Pigden, Charles  
2016 Imre Lakatos. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.).  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/lakatos/>.
- Neurath, Otto  
1932 Protokollalauseet. *Ajattelu, kieli, merkitys: Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Panu Raatikainen (toim.), 1997. Helsinki: Gaudeamus.
- Niiniluoto, Ilkka  
1980 *Johdatus tieteenfilosofiaan – Käsitteen- ja teorianmuodotus*. Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- 1990 Theories, Approximations, and Idealizations. *Idealization I: General problems*, Jerzy Brzezinski & al. (ed.). Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- 1999 *Critical Scientific Realism*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Numbers, Ronald (ed.)  
2009 *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press.
- Park, Dong-Sik  
2012 *The God-World Relationship between Joseph Bracken, Philip Clayton, and the Open Theism*. Claremont, Los Angeles: Claremont Graduate University.

- Peirce, Charles Sanders
- 1868 Some Consequences of Four Incapacities. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings. Volume 1, (1867-1893)*. Nathan Houser & Christian Kloesel (ed.), 1992. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- 1878 How to Make Our Ideas Clear. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings. Volume 1, (1867-1893)*. Nathan Houser & Christian Kloesel (ed.), 1992. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Pihlström, Sami
- 2004 Peirce's Place in the Pragmatist Tradition. *The Cambridge Companion to Peirce*. Cheryl Misak (ed). Cambridge: Cambridge University Press.
- 2014 Pragmatismi. *Logos-ensyklopedia*. Syrjämäki, Sami, Kannisto, Toni (toim.). Eurooppalaisen filosofian seura ry.  
<https://filosofia.fi/node/2409#top> (haettu 7.5.2020).
- Reed, Baron
- 2011 Certainty. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition). Edward N. Zalta (ed.).  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/certainty/>.
- Reichenbach, Bruce R.
- 2012 *Epistemic Obligations: Truth, Individualism, and the Limits of Belief*. Waco, Tex.: Baylor University Press.
- Rios, Kimberly; Cheng, Zhen; Totton, Rebecca & Shariff, Azim
- 2015 Negative Stereotypes Cause Christians to Underperform in and Disidentify With Science. *Social Psychological and Personality Science* 6: 959–967.
- Scott, Michael
- 2017 Religious Language. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.).  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religious-language/>.
- Simpson, Zachary
- 2008 Editor's Introduction. *Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action*. Written by Philip Clayton. Minneapolis: Fortress Press.
- Steup, Matthias & Neta, Ram
- 2020 Epistemology. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.).  
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/epistemology/>.
- Tarski, Alfred
- 1943 Semanttinen käsitys totuudesta. *Ajattelu, kieli, merkitys: Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Toim. Panu Raatikainen, 1997. Helsinki: Gaudeamus.

Thornton, Stephen

2019 Karl Popper", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/popper/>.

Työrinoja, Reijo.

1984 *Uskon Kielioppi: Uskonnollisten Väitteiden Ja Käsitteiden Luonne Ludwig Wittgensteinin Myöhäisfilosofian Valossa*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

Vainio, Olli-Pekka

2009 Wentzel van Huyssteenin postfoundationalistinen teologia. *Teologinen Aikakauskirja* 1/2009, 114. vuosikerta.

Van Huyssteen, Wentzel

1999 *The Shaping of Rationality: Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans.

Virtanen, Ismo

2011 *Emergenssi tieteessä ja teologiassa: Huomioita Philip Claytonin emergenssiteoriasta*. Uskonnonfilosofian pro gradu -tutkielma. Teologinen tiedekunta, Helsingin yliopisto.

Visala, Aku

2010 *Mitä tiede ei voi kertoa sinulle*. Kauniainen: Perussanoma.